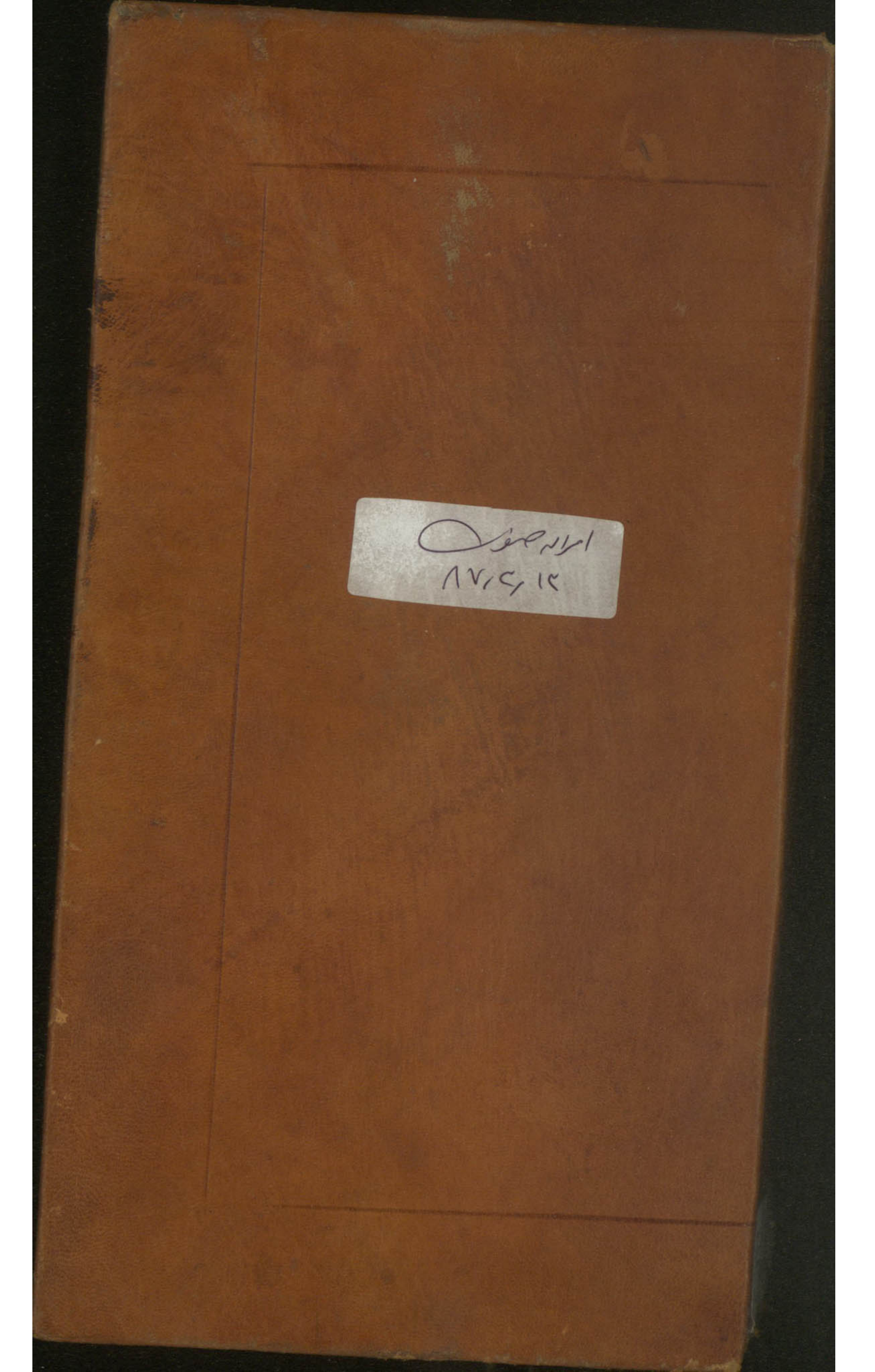


۸۷،۴،۱۲



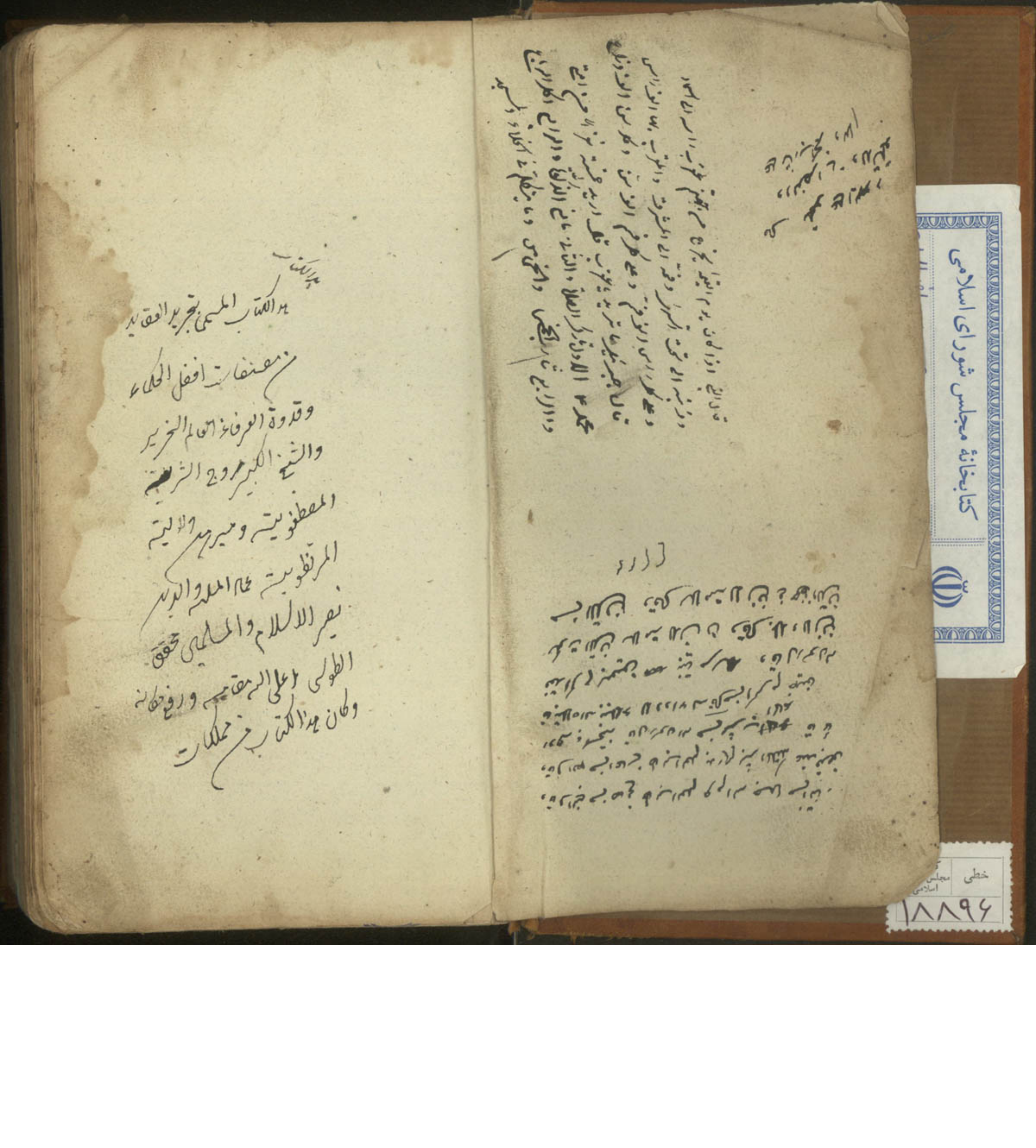
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
شرح تجرید العقائد
۱۸۸۹۶
۲۱۰۰۶۱
۱۸۸۹۶



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب شرح تجرید العقاید
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۸۹۶
شماره ثبت کتاب ۲۱۰۰۶۱
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۸۸۹۶
شرح تجرید العقائد
۱۸۸۹۶
۲۱۰۰۶۱


کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۱۸۸۹۶
۲۱۰۰۶۱
۱۸۸۹۶
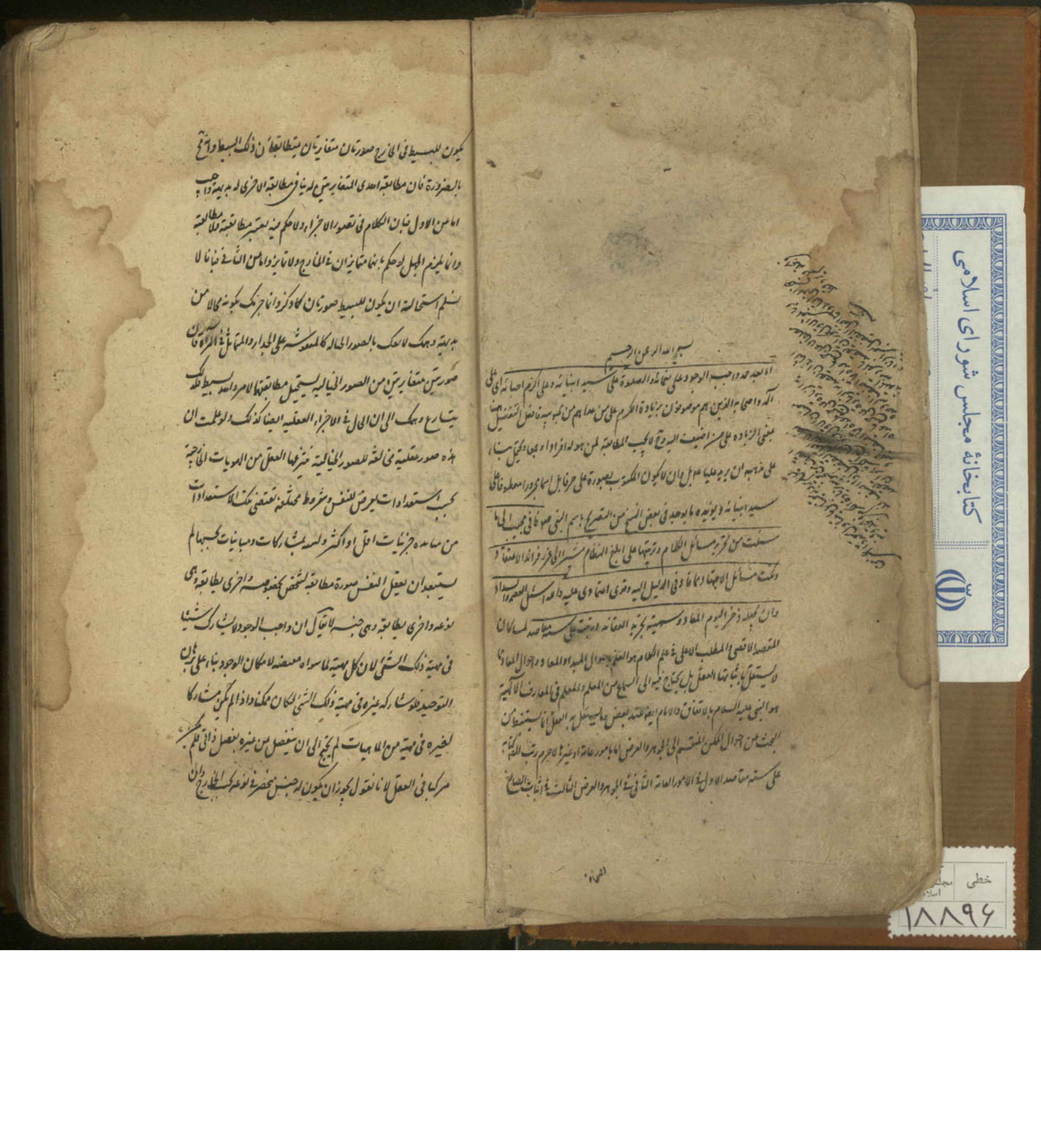

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۸۸۹۶



هذا الكتاب المسمى بتجريد العقائد
من مصنفات افضل الحكماء
وقدوة العرفاء العالم النحرير
والشيخ الكبير مروج الشريعة
المصطفوية ومبين الولاية
المرتضوية علامة الملة والدين
نصير الاسلام والمسلمين محقق
الطوسي اعلى الله مقامه ورفع مكانه
وكان هذا الكتاب من ممتلكات


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۸۸۹۶


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۸۸۹۶



بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اي على
آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا
بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ولا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء
على مذهب من يجوزها [illegible] ان لا يكون المكتوب بصورة على خلاف اسمائه [illegible] فاعلى
سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلعم فاني مجيب الى ما
سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد
ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد في الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه داعيا لسبل العصمة والسداد
وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته تجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان
المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد
لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية
هو النبي عليه السلام بالاتفاق والامام ايضا عند البعض ومما يستقل به العقل انما يستنبط من
البحث من احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باعتبار امور عامة او غيرها لاجرم رتب الكتاب
على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع

يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان يتطابقان ذلك البسيط وانه ممتنع
بالضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب
اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعد مطابقته فلا مطابقة
وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما متمايزان في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا
نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما حكمك بكونه محالا من
بديهة وهمك لا العقل بالصور الحالة كالمنقوشة على الجدار والمتماثل في المرآة فان
صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط لكن
يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان
هذه صور عقلية مثالية للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية
بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضي تلك الاستعدادات
من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر ونسبة مشاركات ومباينات بحسبها لم
يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص بخصوصه واخرى يطابقه وهي
نوعه واخرى يطابقه وهي جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا
في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان
التوحيد فلو شاركه غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا
لغيره في مهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل من غيره بفصل ذاتي فلم
يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه كما في الخارج وان

كان زالوايا كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك والعالم لا يجوز
ان يكون مركبا من امرين مث وبين الثاني ان الواجب لا يجوز ان يكون
جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شئ آخر ينضم اليه حقيقة
واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان
لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري
وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الآخر
او بالعكس والاول محال لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن
الغير لا يمكن حلوله في غيره بديهة والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل
هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر
الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بل غايته ان
يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض بان كون الحال عرضا و
التركيب اعتباريا انما يلزم ذلك ان لو كان الجزء الحال حالا في
الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما
الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصورة
النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او
الانفعال من الاجزاء المادية غير ممنوعة

الثالث

ان م

الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود
صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا او قام به يكون
صفة له والصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى
الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا حقيقة الواجب
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول فاما بهذا
الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب
موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم
التس وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان
الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه
ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا
كقيام الاعراض لموضوعها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا
قلنا لا يلزم من انتفاء القيام بهذا المعنى ان لا يكون موجودا
وان اراد به القيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر
الى الغير ممكن قلنا انما يلزم ذلك اذا كان المفتقر اليه امرا عينيا
خارجيا والوجود من المعقولات الثانية لا يقال ذلك هو الوجود
المطلق وكلامنا في الوجود الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان
هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من
هذا القبيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته
فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان يكون له وجود خارجيا هو
عين ذاته مع انه مقصود اهم الاصلي لجواز ان يكون صدق
ذلك الدعاوي بانتفاء الوجود عينا لا يتحقق مع عدم زيادته وايضا
افتقار الوجود الى الماهية التي تقوم بها تحقق وجوبه لا ينفي امكانه

كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي
قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب
قد يوصف به الماهية وقد يوصف الوجود فاذا وصف به الماهية
كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصف الوجود كان
معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها و
اعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب
وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان
وجوده تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر
والا لم يكن موجودا حقيقة واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها
يصير متصفا بالوجود ثم الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل
[illegible] حال البعض ما في المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم اول
ويمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه
فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز
ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك فرق
علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثبوت لما جاز
ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة
تجعله ابيض وكذا بدلما جاز ان لا يتصف بالبياض وجاز
ان لا يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج
الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر
ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان
اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا تتصف
بها لم يكن حاجة هناك الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد
هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود

ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان
شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين ويبقى على الاخر فاذا لم يكن
هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة ترجحها وما يقال من
ان الواجب يقتضي ذاته وجوده معناه ان ذاته بحيث لا يجوز الاتصاف
بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثير ولهذا قال بعض المحققين [illegible]
لا يكون اثار له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض
بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلوم
بالضرورة وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك
[illegible] المعنى العروض [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

يكون الكون واختلافه اهو في ضرورة امتناع ترك الواجب
او خارجا عنه وهو المطلان معنا زيادة الوجود على هو حقيقة الواجب
والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق
على ذات الواجب وانما النزاع في ذاته هل هو وجود
خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكرتم من الوجوه انما يدل على زيادة
الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا على ما نقول
الوجود الخاص هو الذي ندعيانه عين ذات الواجب والوجود المعلوم
المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان
ذاته ليس بمعلوم وايضا فلا وكذا المقول الوجود وكذا المقول الوجود
المطلق لا يقتضي الوجوب واللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض
هو الوجود الخاص الذي هو عين حصة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب
في تجرده الى الغير وانما يلزم ذلك ان لو كان حصة الواجب هو الوجود
المطلق وكذا المقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر
الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا المقول ان ما به الشركة هو الوجود
المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات
الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب وانما يلزم ذلك لو كان نفس الكون المطلق والمص
اجاب عن الاول واكتفى به لظهور علمه ان في السادس
ان الوجود طبيعة النوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين
الكل والطبيعة النوعية لا يختلف ذلك لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للآخر وهي هنا بينهم كثيرا من الوجوه كما سنبين فالوجود ان
اقتضى الوجوب او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن
وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره
الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي

وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف وتجدد
الحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد الوجوه
على اشياء مختلفة الحقيقة في ... اختلاف حقائقها في
وحدة ما ان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي
الاعشى بخلاف غيره ان يكون الوجودات الخاصة
بالحصص يحث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارن
والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود
المطلق عليها هذا اعرضنا انه لو كان الواجب الذاتي اقتضى
نقيض في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه
عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على
ماهيته والجواب عنه مر مستقصى واعترض على الدليل
بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود فلم
لم لا يجوز ان المؤثر في الوجود وهو الماهية من حيث هي
متقدمة لا بالوجود كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة
اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا تكون الماهية الممكنة
قابلة لوجودها ولا تعلمت عليه بالوجود ضرورة تقدم
العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بالكلام
فيما يكون مؤثرا في الموجود برتبة الفعل حاكم بوجوب تقدمها
عليها بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول
فان العقل لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ
كونه مبدأ الموجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان
فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلاحظه العقل خاليا
عن الوجود اي غير معتبر معه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن
العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود قبل لانم
ان المفيد للوجود لو وجد لنفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه

بل

بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود المعلول فان بديهة العقل حاكمة بان ما لم يكن موجودا لم يكن
مبدأ الوجود الغير وكا اجيب بان التأثير والايجاد متفرع على وجود
المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل
تأثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في غيرها
هذا واجاب المغني عن النقض في شرحه للاشارات بان
كلام الناقض مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها
ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها
والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل
منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان
في الخارج وجود خارجي بل ان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها
من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن
اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر
حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود ومتقدمة وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية بحسب
وجودها في العقل فقط ولا يخفى ان هذا كلامه اقول فيه
لان الحصر اذا كان امرا عقليا الصفة ايضا امرا عقليا
لوجودها الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة للصفة
خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة
عقلية فاين الفرق كو وتوجيه صاحب المحاكمات بان
حاصل الجواب انه ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها
كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست متقدمة بالوجود بل هي
متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحصل في العقل اولا
ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في
الخارج فلا نسلم ذلك انما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية

وجودها

بل

وجود منفرد

منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع قال
وكان هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام انتهى وهو غير
موجه بعد اما اولا فلانه ح يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة
لصفة خارجية بحسب حصولها في العقل فقط لغوا لا حاجة
في الجواب واما ثانيا فلان يقول لما كان قابلية الماهية الوجود
والاضافة بحسب العقل وكفى ذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود
العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل ولتكف في تقدم
العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم
بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها لا تقدم
لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر الصفات
كان رجوعا الى الجواب الاول لا انتقال كلام منا في ماهية واجب
الوجود فنقول ح لو كان ماهية الواجب علة فاعلة لوجودها الخارجي
للزم ان يكون الوجود العقلي للماهية الواجب متقدما على وجودها
الخارجي فيلزم ان يكون عاقل غير واجب الوجود وهو محال لانه
اقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود لا نعني ان يكون الوجود العقلي
للعلة متقدما على الوجود العقلي للماهية الواجب على الوجود العقلي
لوجودها المعلولها وانما يلزم مما ذكر ان يتقدم الوجود العقلي للماهية
الواجب على الوجود وجودها الخارجي لان تقدم الوجود العقلي
للماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل
وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي
لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل لوجوه
آخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء
الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون
قابلا للوجود لكونه موصوفا به وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير
الواجب فاعلا لوجوده والثاني باطل كما حقق في بيان
استحالته واجيب بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا و

يستحيل الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب
لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته
والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ان ما هو اللازم هو احتياج
الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية
ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو كان احدهما الفعل
وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها
الى الوجود واحتياج الوجود لو وجد الماهية فان قيل الوجود الخاص
ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص
بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس
هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى
الاخر اقول يمتنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود
هو نفس التحقق لا انه التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون
ذات الواجب تعالى غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج
في تحققها الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول
هذا الوجه يحض اختلاط للوجدان بين كما ان ما عبس كل مفهوم
مغاير للوجود كما للانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه
الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فينا قطعا وما
لا حظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل
مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى
غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره
فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى الغير
فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء

ولا شيء

ولا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت
بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي
هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل لهذا الوجه
ومدار التحقيق على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا او يصير
متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا به التحقق كما مر مرارا
فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات
والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كل من السلوب
والاضافات عين ذات الباري مع تباينها وعدم امكان
حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد
فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
لاحتاج في كونه مجردا الى غيره بعد فيلزم ان يكون ذات الواجب
عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم
الوضع فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهوم
لزم كون ذات الباري نفس العدم والا لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما
الغير بين الى الكل التقصي عن هذا بان ذات الباري تجرد خاص نسبته
الى مفهوم التجرد كنسبة الوجود الخاص الى المفهوم الوجود المطلق وما ذكر
المقصد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد
المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا هو حصة من التجرد المطلق فلا يتخلص
عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود
عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة و
ويتحقق بهذا البيان لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين
الايجاد والى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقولون
الظالمون علوا كبيرا فان لو ... لزم ان الكمال هو يحتاج الواجب



الثانية اول للوجود لكن الوجود لمن حرج الشيء الى الماهية فان الوجود
في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة
في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في
الذهن فليس الوجود محمولا بالفعل الا عارضا لمعقول اول حتى
يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه
انهم لما ارادوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا
خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان الاتصاف
عقلي وان الماهية انما يكون قابلة للوجود حين وجودها
في العقل فحملوا ما وقع في كلام على نقلناه من شرح الاشارات
فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالموجود هو الماهية المعقولة
وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اتصاف الماهية بالوجود ليس الا على ما سبق من التحصيل
دليل الحكماء او الموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي
لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحقق ما تلوناه
انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني
الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية ولتعقل
ان نقيض النقيضين من المفهومات كوجود شيء وعدمه او من القضايا
موجود وليس بموجود ولا يرى ان له ان الحكم بينهما بالتناقض
اي انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق وانما في نفسهما
ان كان النقيضان من القضايا واما بعد تعقلهما بان يتصف بهما
كلاهما او لا يتصف شيء منهما ارتفاعا فتحصل الامر ان كل
النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم
على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور

[مثل تقدم]

النقيضين لان التصور صورة النقيضين لا نفس النقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية
للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع
بينهما فيه الفائدة السابقة وهي ان العقل ان تعقل النقيضين
وحكم بينهما بالتناقض بالنسبة الى الصورة فاذا اعتبر العقل
فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد كما قيل
بسيط واجيب بان اعتبار العقل اياهما عبارة عن حضور
صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما والصورة
كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور
الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها كما هو
لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور التي ليس للعقل الحكم
بالا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم
بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا
اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه ايضا
على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة فيه بل امر
منتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت
الصورة في العقل حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه
لانا نقول هذا انما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها
واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال
كالمصنف وغيره ممن يقول ان الموجود في الذهن هو الصورة التي لا يدني

[وتقرناه]

الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب في التحقيق
ان اجتماع المستحيل هو ان يصدق او احدهما النقيضين القائمان
بحسب نفس الامر وان كان النقيضان مفروضين او يتحقق في نفس معنى النقيضين
ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل
على سبيل التحقيق والا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين وتحقق مفهوم
كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم
اجتماع النقيضين المستحيل وكذا العقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه
مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه
لكن هذا ليس اجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود
وان كانت بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض
اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس بثبوت
بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا ان شمل المعدوم المطلق في الذهن
ويرفوا اي ملاحظ بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود
الذهني بحسب نفس الامر فهو ثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل
ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدوم
وقد دران ان هذا ليس بجمع بين النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو معلوم
ولانا نقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم
الحكم على الشيء اي ما كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما الوجود
الحكم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا
يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون الشروط واللازم
بطل الاستلزام انما نقض لان موضوع هذه القضية هو المعدوم م
مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه
ويصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع بين النقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم

المطلق

المطلق ثابت باعتباره وباعتبار علي ما تقرر وصحة الحكم باعتبار انه
ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت فلا تناقض
مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه
من حيث هو ثابت ولا يناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو
ليس بثابت والا نا قض يعني المعدوم المطلق يتصف
بامتناع من حيث انه ليس بثابت فانما يصح الحكم عليه
ليس من تلك الجهة بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض
لا من جهة مقصود المعارضين واحد ولهذا اي ولان العقل
ان يتصور جميع الاشياء حتى العقل الموجود الثابت في الذهن
وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع انه لعدم تصور ما ليس
بثابت في الذهن ضرورة ان التقسيم معلوم الى الاقسام بدون
تصور الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بالتمايز
متمايزان بدون تصورها حكم عليه غير متصور وتصور ما ليس
في الذهن والا فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا
فيه فكرك للمحذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع
النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا انقسم الموجود
الى القسم الموجود وصح ان يحكم الموجود وعلى الوجود في
الذهن لبعض الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد
الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية في العقل متمايزة له عن الآخر فحكم العقل بالامتياز بين الثابت
وما ليس بثابت يستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت هوية في
العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله
هو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي الهوية لكل

متصور يحكم

وغير ثابت م



لان في الاذهان التي للحكم يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه
والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا
لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس لا لما في الاذهان
العالية للحكم وبهذا التوجيه منهم بمغايرتها ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان
يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا
لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فمعنى قولهم الحكم اذا
كان بطرفيه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا
لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفسه هو ما في العقل
الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى
الادراكية وما وقع هاهنا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في
العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت
كاذبة وما ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة
لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر هاهنا
في مقابله الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره
من ان ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو حاصل للنفس
الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان
جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا فلو كان
المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب
صادقة في نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال
لا كل جوهر مجرد وما هو حاصل للنفس جوهر مجرد غير العقل الفعال او عرض
ايضا بانه يعد اخرج وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
لامتناع مطابقة الشي لما لا يغاير بالذات وصف العلم بالمحسوسات كذلك

مو الحكم

هذا الخوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها
في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل
لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني
بعد تسليم امتناع مطابقة الشي لما هو متحد معه بالذات
بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة
ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئيات
في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقيل كما ان قوله [illegible]
للتفصيل ثم نعتبر النقيضين ونحكم بينهما بالتناقض بينهما كما في الاصل
كذلك قوله واذا الذهن متعلق بقوله ونحكم بينهما بالتمايز كانه قيل
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه
كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت
في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها
قد يكون بمطابقتها الخارج وقد يكون بنفس الامر دون الخارج وفيه
نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بالتمايز ان استدعى
تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على
شي وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من
ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين
انه يجوز ان يكون امرا ما ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار
كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار الاخر
لهذا السؤال وجه وورود واما ثالثا فلان المتمايزين بهما الثابت
في الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون
كل من المتمايزين ثابتا في الخارج غير ان يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس بثابت في الخارج

وكذلك ساير حكام



ثابت فيه وانما يلزم ذلك ان لو كانت احد التمايزين هو
ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس
في الخارج ثابتا فيه ثم ان الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط
بهما المحمول وقد سبق اشارة الى هذا المعنى في بيان
المعنى داعني الوجوب الامكان والامتناع الا انه يذكر
ههنا المبني عليه ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير
باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل
مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا
وهو الحكم بثبوت للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه
عنه وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول
من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا
بل لا يكون هناك حمل حقيقي ونعني بالحمل ان المتغايرين مفهوما
متحدان ذاتا فقيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم
اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة
كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود
لا يمكن اتحادها بحسب الذات الا صدق شيء عليها و[illegible]
الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا
ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ
لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها
في الخارج كقولك العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع
والوجوب شيء والامكان اعتباري والجنس مفهوم للنوع
والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها واقتنع

اما

ايجاب بعضها في البعض فلا كلام في البعض وان اريد الاعم
من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضية لم يستقم
لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني
اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهذا معنى المفهوم
وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء
على الماهيات المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون وقد يكون
[illegible] قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة
الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما قال
ان العنوان قد يكون عين الذات كقولك الانسان كاتب
وقد يكون وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد
مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم
الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه ولا يتحد الاتحاد مع واحد
منهما حقيقة [illegible] والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم
القيام [illegible] لو استدعاه [illegible] جواب [illegible] يورد على الحمل
مطلقا تقديره ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب
ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر
لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر فلا يصح حملها
او في ابيض لو لم يكن البياض قائما به او [illegible] لم يكن بين البياض والاول
مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يصح حمل الابيض
على [illegible] ولم يحمل السواد عليه [illegible] واذا كان احد الطرفين
قائما بالاخر والطرف الآخر في القضية ليس متصفا بالطرف القائم
به والا اجتمع مثلان حيث قيامه فيح يلزم قيام الشيء بالشيء ليس متصف به
وذلك جمع للنقيضين وتصدير الجواب [illegible] الطاهر لا يستدعي

قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح
بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء فكذلك لو لم يقم احدهما
بالآخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما اجنبيا عن
الآخر قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا متغايرين متحدين بالذات
ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نسلم انه يستدعي
اعتبار عدم القيام والقيام يستلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا
به فكذلك الطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قيام
قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا معه قائما
به فلا يلزم من عدم اعتبار القيام معه قائما به اعتبار عدم القيام
معه سوق الطرفين عدم الاعتبار واعتبار العدم فلما ... هذا
موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الاولي فيلزم بيان امتناع
الحمل لاثبات الحمل وذلك ابطال الشيء بنفسه وفيه نظر لانه لو كان الحمل
لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيناه من عدم احتياج الى بيان ذلك وان كان
صحيحا كانت مقدماته ثابتة صحيحة لزم بطلان الحمل وما يلزم
بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا وان اثبات الوجود للماهية
لا يستدعي وجودها هذا جواب شك يورد على جواز الوجود
على الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود
عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة
فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية يستدعي وجود الماهية
قبل وجودها وذلك محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين
او الوجود موجودا مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي
وجود الماهية قبل وجودها فكذلك يقتضي ثبوت الوجود لها والوجود

لايكو

لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم فكذلك فيكون ثابتا للماهية
الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث
هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي
تمايزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان
كان لازما لكنها ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن
الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن الماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك
الماهية والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود
عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها و
هو جمع بين النقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في
الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية
عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي
تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عنها
نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو
الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن
فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان
شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه والا محذور فان الوجود لم يسلب
عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم
اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر
انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم
منه ليس تحقق قضية هناك موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية
موجودة بالاطلاق او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة
بالاطلاق في زمان كونها محكوما عليها ومما لا تنافي قضاياه السالبة المطلقة
العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام

المفهوم في القوى العالية ان كان وجوداً ذهنياً لما لم
يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او واله هو عن ماهية من
الماهيات مطابقاً للواقع فلا يرد هذا الشك فيها لتصحيح
الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانها عوارض
للمعقولات الاول من حيث هي في العقل تعقلاً لا ان على
افرادها كالكلية فانه حمل الصفة على الموصوف اولى
بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص
اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف
للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسها وليست
الموصوفية ثبوتية والا تسلسل فقد ذكرنا ذلك في تحقيق ضابطة ما نقله
صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون له موجود
بالوصف وهو ما لا يكون وجوده نفسه كما صدق هو على
الافراد يكون موجوداً كاللاانسان الصادق على الفرس
واللاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيداً موجودان
بالذات واللاانسان واللاعمى موجودان بالعرض
بمعنى انه يصدق عليه ما هو موجود واما الموجود في الكتابة و
العبارة فمجازي لان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون
له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان وللموجود
في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد
يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة فيقال
لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلاً في
العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى الوجود

بالذات وهو ما يكون
له وجود بنفسه سواء
كان قائما بذاته كالسواد
او لا كالجسم وقد يكون
موجوداً له م

الى اللفظ

الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك
اللفظ وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان فلو قيل
باسمه موجود بالوصف لا وجود له في نفسه فيكون
موجوداً بالمجاز ايضاً ولم يعد الموجود في العبارة والكتابة
من افراد الموجود الذي بالوصف لانه لا يقال له وجود في الذهن وكما
لانا نقول كلما يوجد في الذهن وجود بالذات ثابت لها
بالذات لا بالوصف وليس ذلك وجوداً في العبارة ولا
في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجب لان مفهوم
اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلاً
صار كانه هو فالموجود المنسوب الى الفرس اولاً وبالذات
منسوب اليه ثانياً وبالوصف واما الموجود في العبارة او
الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما
من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس
موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار
ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها واما ذلك
ان جعل ذات الشيء موجوداً باعتبار ان الدال عليها بواسطة
او بغير واسطة موجود ابعد من حمل المحمول على المحمول عليه الموجود
باعتبار كونه محمولا على موجود فسمي احدهما موجوداً بالوصف والآخر
موجوداً بالمجاز تنبيهاً على التفاوت بينهما والمعدوم
لا يعاد واختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه الى جميع
عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها و
ذهب بعض الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري و
محمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها
واختار المص ايضا الاول وان كانوا مسلمين معروفين بالعلم

المستجمعة

الاجسام

الحكماء ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الجسد
بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك
الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصارى اثرهم [illegible]
واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الخ اى لانه لو صح
اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح
الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة
العقلية اليه والا لامكن ان يشار اليه فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود والجواب عنه بوجوه الاول المعارضة وهي ان اعادة
المعدوم لو صح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
وسياق الكلام الى آخره لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابا
يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع
العود فانه يجوز اعتباره سلبا لان يقال يمتنع عوده في
معنى لا يصح عوده فالسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم
السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في
في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده
فليعتبر حتى يصح على انا نسلم [illegible] الايجاب في قضايا
الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي
على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرنا لامتنع
الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة والالزام [illegible] ولينبئك
هذا [illegible] النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم على موجود
من المعدوم على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس
في الخارج احكاما صادقة ولا شبهة فيه كقولنا المعدوم
يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين

محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى
فقولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود بعدم
صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لجواز امتناع حكم
العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصور بها حكم
عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بما [illegible]
من غير ان يصير متصورا ومحكوما عليه بشيء من الاحكام ولو نسلم
قوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له
هوية ثابتة في الجملة او في الذهن وهو ممنوع وان اراد
انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا مسلم عند المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم في الخارج ولا يقوم حجة عليهم واما
عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة
العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية هوية
خارجية على [illegible] ممنوع لان المعدوم
في زمان كونه موجودا له هوية خارجية اما ان اريد به انه ليس له
هوية خارجية حين كونه معدوما [illegible] فذلك مسلم لكن
لا نسلم قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الآن [illegible]
العقلية اليه في زمان كونه معدوما [illegible] ان يكون
الحكم عليه بصحة العود في كونه موجودا [illegible] في زمان وجوده
[illegible] يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين
الشيء ونفسه لان المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل
انما يتصور بين الشيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هنا سوى
انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم

اتصف به في زمانه الثالث ومن هذا تبين ان المتخلل بحكمه
انما هو زمان العدم بين زماني وجوده بعينه وانه
لم لا يجوز ان يتخلل في الحالين بعوارض غير متشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بحالها في الحالتين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد
من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع
بقاء الشخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين
الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء
والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ
وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني
لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته حال اعادته
وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا
الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل
لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى
للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا وقع
والاشتباه بين المبتدأ والمعاد حيث كان الشيء الواحد
مبتدأ من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتدأ
والامتياز بينهما بحسب الفصل ضروري وايضا
جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في
زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما
لزم لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه
الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ
وبين الوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء

من العوارض

من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية
بان يكون هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون
للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يحصل
هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزمه في المقاصد الثلث
وقد يجاب عن هذا الوجه الاخير بان لا مغايرة بين الوقتين
الا بالقبلية والبعدية لجواز ان المغايرة بغير ذلك من العوارض التي
لا مدخل لها في التشخص والقول الصحيح انه استدلال
بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان
من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ
والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن منها
لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض
المشخصة لا اعادة جميع العوارض ويمكن توجيهه بما يندفع معه
هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه كان المبتدأ
مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك يستلزم
لا اجتماع فيه المتقدم والمتاخر ولا يتصور ذلك الا اذا
فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن
ان يقال بينهما ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا الزمان
[illegible] عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقدم واحد من الزمان على
نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان
بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته كما ذكرنا ويلزم التسلسل
والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون
بان زيد الموجود في هذا الان هو بعينه الذي بالامس حي

ان من زعم خلاف ذلك بنسل الالفطه وما يقال من انا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود بقيد
كونه فى الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار
دون الخارج ويحكى انه وقع فى هذا البحث الكلام على الائمة
وكان مقرا على التغاير بحسب الخارج بنا على ان الوقت من
العوارض المشخصة فقال له على ان كان الامر على ما زعم
فلا ينبغى لك الا غير من كان بالامس فتنبهت التنكيل وعام
الملحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع وان الوقت
ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد فى الوقت الاول
يكون مبتدا البتة وانما يلزم ذلك ان لم يكن بالوقت الذى
معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وبهذا لك انه
المبتدا هو الواقع ثانيا الواقع فى الزمان الثانى فيدفع
بهذا ما سوى لزوم لكنه فى الزمان وبه جفا الصنه بان الزمان
عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتبارى لا وجود له
فى الخارج فينقطع الشك فيه بانقطاع الاعتبار وجه اخر سوا انه
لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا فى وقت
اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية
لا يكون نوعها منحصرا فى شخص يكتنفه بعوارض مشخصة بعد العدم
جاز ان يوجد ابتداء فرد بين فرق بين المعاد والمبتدا
فان المفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله
بين فرق بين وبين المبتدا على هذا الوجه والحاصل انه
اراد بشده ما شاركه فى ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من

ذلك فان الفارق بينهما لا يكون لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيها موضوع والمثل بهذا المعنى
محال اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون
التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصان منتفى التوحد
اى نوع من الشركة مطلقا ولو سلم فلا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا
ما لا يكون كذلك فلا يقال فيصل هذا او وجد فرد بمكتنف بعوارض
مشخصة يحكم انه الذى وجد اولا ثم عدم وليس موجودا
مبتدا لانا نقول لا استحالة فى عدم التميز بينهما عند العقل اذ
ربما يلتبس عند العقل ما هو متميز فى نفس الامر على ان كلام
على سند الاخص وان اراد بالمثل ما يشارك فى الماهية فقط
فلزوم عدم الوقف ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة القابلة
لجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو ...
عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس للماهية المعدوم ولا للوا
والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات
الشى او لازمها لا يتخلف ولا لعارض لجواز زواله فيزول
بزواله الامتناع عنه فكان العود جائزا واجاب المص
بعوده فحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعنى ان الموصوف
بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوجه
اعنى كونها قد طرأ عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة لامتنان العدم
لكونها ماخوذة مع هذا الوصف فى امتناع العود والمناسب
هذا اللازم وهو لا يقتضى امتناع وجوده ابتداء العدم
سبب الامتناع اعنى هذا اللازم هناك قبل لان ان الماهية

يا ختى وانت
البقيه غير ... كان ح

الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما
لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود
ممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود
ممتنع الوجود وواجب العدم اقول فيه نظر لان الجواب المفصل
في الحقيقة منع وسند اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع
العود لماهية المعدوم او لازم لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء وانما يلزم لو كان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف
ولا يتخلف لازمه على ان لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع
وصفا لماهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لان ماهيتها
اعني كونها مطروا عليها العدم ويختلف الامتناع عن الوجود
ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لانم فهو غير مفيد وان
كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي
غير مقبول في العقليات ولو تم فابطال للسند الاخص
او هذا يستند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز
ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق فلا يلزم من
امكان زعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص
الامتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته و
لا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف
الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء او اعادة بحسب
حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن الماهية
وهو الزمان فاذا تلازم الوجودين اي المبتدأ والمعاد

لكن م

امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوقفة في الملية
يجب اشتراكها في هذه المذكورة المنوه اتحادا ولو جوزنا كون
الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر
كزمان الاعادة معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر لجاز ان يكون وجود الاخص
ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الاحتمال
مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل
ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان
آخر واغنائنا الحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات
الصانع لجواز ان يكون ممتنعا لذواتنا في زمان كونها
منعدمة وواجبة لذواتنا حال كونها موجودة فلا حاجة
لنا الى الصانع وتحديدنا انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام في
اخذه حق وصواب لكن لا انزله في دفع هذا الجواب
وتحقيق المقام يستدعي زيادة ما بسط في الكلام فنقول
الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا و
الامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما
مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات
الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او
ممتنعا في زمان او بالعكس لان مقتضى الذات الشيء
لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي وهو كونه وجودا سابقا على العدم
ولا يقتضي ذات الوجود الوجود المقيد بل تمنع الحصول
به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا

الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به لم فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يصح ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينخلف من وجوبه الذاتي الا الامتناع له اي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم المقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا نقيض ذات الممتنع بهذا العدم المقيد لا يمكن اتصاف به ولا يلزم من ذلك انقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بل على ان اقتضاء وجوبه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ثابتا عن ذات الموصوف به لم يكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان مستمرا غير مسبوق بالعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكن كان الازل ظرفا لوجوده فمعناه ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده فيه على وجه الاستمرار ممكنا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي

لايقبل

لايقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان الماهية اذا كان مستلزما لم تكن بموجب ذاته ما نعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء وانظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في جميعها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازليته الامكان مستلزمة الامكانية الازلية فمدفوع لان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا المتقدم بها اقوى ان لاقتضى ان العدم ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف الماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق حتى يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في جوار انقطاعه على تقدير فيقول هذا القائل وجوز كون الشيء الواحد الى اخره لا يتعلق بكلام المص لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزم ايضا وكذا قوله الوجود امر الى قوله ولو جاز لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى ان ادراك ان يعطي الوجود المبتدا ايضا لانه ذلك الا بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وخصوصا ما اختلفا فيلزم الترجيح وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم من كلامه خلاف ذلك الا ان من كلامه ان الوجود كالمبتدا او المعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز

اقول م

ان يقتضي بعينه المعدوم لذاته عدم الاتصاف اعني الوجود المعاد
ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز
ان يقتضي احد الوجودين لذاته امر الاتصاف بالوجود ما الآخر فكي
يتم هذا الدليل بابطال الحكم بامتناع العود المعدوم اذا انتفى
وجود الطرفة بعود اما اي قولنا ان ذات ما من الذات الممكنة
الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود ولما
الى قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق بالعدم الوجود
يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن
بالوجود المطلق غير ممتنع اتصافها بالوجود المعتبر بين العدمين
المسبوقة بالعدم المسبوقة بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا
اما من احد هذين العدمين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية
بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية
بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع
ما اتصافها بالوجود المقيد بهذا القيد اعني اتصافها بالوجود
غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع
اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق
بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا
من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيتها بالوجود
او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية
من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود لا اثر له
ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو [illegible]
[illegible] القوابل [illegible] اعني الكتاب ملكة الاتصاف بالفعل
فقد قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على العاقل

اقول

اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة ان
اشياء لا ينخفض عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود
في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما
في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود
لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجه اغناء [illegible]
ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان
على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الوجود الى الواجب والممكن
ضرورية ووقت على الموجود من حيث هو قابل للقسمة وعدمه
ان مورد القسمة اي الذي يقسم لا نقيد ليس من القسمة والمقسوم
في الاقسام ولا يعتبر بل يوجد مطلقا [illegible] المتقابلة
والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار
العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على
الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة
فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان
وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث
هي لا الماهية باعتبار الوجود والماهية باعتبار العدم حتى
يلزم اجتماع النقيضين [illegible] ثم اتى المتن بعبارة اي
يعني قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم نظرا
الى الماهية ثم الامكان قد يكون آلة في الفعل وقد يكون [illegible]
باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد [illegible] لو اتصف
شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا الممكن [illegible] والامكان
من ماهية الممكن فهو [illegible] لان الامكان [illegible] ماهية الممكن

من التوابع م

احد المتلازمين ونعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار
اللزوم الآخر تتوقف على تلك الالاحظات التي لا تنتهى
منها الضروري للعقل فالعقل ان لاحظ بهذه الملاحظات تحقق
هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة
قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل
مما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق اللزوم فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك
اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون اللزوم
لزوما واللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا
كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض
ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزومات
امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه
اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس
الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر
لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول
في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان
مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر
كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان
لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق
المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى
ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في
الخارج وكذلك الا ترى اذا لحقت في النفس كانت متصفة بالوجود

فانه

في نفس الامر وان لم يكن الوجه مقصورة معا وعن الثاني
بان الضروري هناك ليس الا ان اللزوم بين الامرين موجود
من الموجودات في نفس الامر بل يكون احدهما لازما للآخر
في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا
في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب
كلاهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المسماة فيقال
مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار
العقل فما لم يعتبره لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز
ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان
زوال الممكن بالامكان وايضا نحن نعلم انه اذا كان شيء ممكنا
كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب
اتصافه لوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل
ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في
نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان على الممكن وانما يلزم
ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه
لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر
بل يكون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس
في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال
على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات
المتسلسلة الغير المتناهية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن
لازما في نفس الامر لجاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم
عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض

صح

على سبق وجوب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك الوجوب
وهكذا حتى يتسلسل الوجوب والالزام المحذور وبهذه الشبهة يمكن
اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف
والوحدة واللزوم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية
التي يكون ثبوتها مستلزما لتسلسلها لو لزم شئ شيئا لزم لزومه ايضا حتى يتسلسل
اللزومات والالزام جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
والجواب عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان
تحققها بحسب اعتبار العقل يتسلسلها انما اعتبرها العقل
فينقطع التسلسل بسبب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف
على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها
كنسبة البصرة الى مبصراتها فكما ان الناظر والمرآة ربما
جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيه حظها
تلك الصور قصدا بحيث يمكن اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة
ح ملحوظة تبعا على انها آلة الملاحظة لتلك وتوفر احوالها ليس
للعقل بهذه الملاحظة ان يمكن من الحكم على المرآة بعض احوالها
وصفاتها ... وجهها الى غيرها لك من صفاتها وربما لاحظ المرآة
قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل
بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبر الامكان
ولاحظه من حيث انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه للعقل في معرفة حالهما
ومرآة لمشاهدة تلك الحال فما يكون الامكان ح ملحوظا
بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان
بشئ ولا ان يلاحظ نسبته الى شئ بل العقل على هذا التقدير انما لاحظ

تلك الحالة

تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني الماهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل
مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها كما اذا اذا
اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه ام لما عرفت
من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشئ ولا
ان يعتبر نسبته الى شئ واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ
معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما اذا اعتبر وجوب اتصافها
به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة
حاكية لاز الملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه
مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل
نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية
ما عنى اعتبار الوجوب الآخر موقوف على تلك ملاحظات
كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث
ولكونها تحقيق هناك وجوب آخر ولا شئ من هذه الملاحظات
بضروري العقل فاذا لا لاحظ وهذا هو معنى انقطاع التسلسل
بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يجري حال التسلسل في سائر
الامور الاعتبارية مثل اللزوم فانه اذا اعتبر ان مفادها بما هو من حيث
انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم
بلا ملاحظة العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات
اذا لم يقبل العقل اللزوم باعتبار منافيه الى اللازم والملزوم فلا
... واعتبره بالذات كونه مفهوم المفهومات فكلما لاحظه العقل

مفهوم من المفهومات فاذا
عرضت العقل الامكان على
الوجه الاول فلا تتسلسل م

احد المتلازمين ونعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار
اللزوم الآخر تتوقف على تلك الاعتبارات التي لا تنفى
منها الضروري بل للعقل ان لاحظ هذه الملاحظات لتحقق
هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه
قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل
مالم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق اللزوم فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك
اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم
ملزوما واللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا
كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض
ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزومات
امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بان اللازم كذلك
اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس
الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر
لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول
في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر كما في اللباب ان
مبدأ المحمول كان اللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر
كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان
لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق
المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى
ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في
الخارج وكذلك الاربعة اذا حصلت في الذهن كانت متصفة بالزوجية

في نفس

في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني
بان الضروري هناك ليس الا ان اللزوم بين الامرين موجود
من الموجودات في نفس الامر بل يكون احدهما لازما للآخر
في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا
في نفس الامر كما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب
كلاهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المسماة فيقال
مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار
العقل فما لم يعتبره لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز
ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان
زوال الممكن الامكان وايضا نحن نعلم انه اذا كان شيء ممكنا
كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب
اتصافه لوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل
ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في
نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم
ذلك لو لم تكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه
لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر
بل يكون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا فقس
في سائر الامور الاعتبارية المشتملة اقول ويمكن تقرير السؤال
على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات
المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن
لازما في نفس الامر لجاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم
عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض

فان فرض ان الاعتبار العقل ولا ذهن ذاهن واذا كان
كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة
ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت
شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس
الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان
المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا
لم يوجد في الخارج امتنع ان يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك
الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة
المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك
البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة
في نفس الامر فلو لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس
الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ المحمول في قضية صادقة في
نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وحكم بتحققه في نفس
الامر وان لم يقتض ثبوت صفة المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن
يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه
فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون
انه من الامور المتحققة في نفس الامر لا من الامور الاعتبارية المنقطعة
بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يحتمل ان
يكون غير مطابق لما في العقل لان الامكان [illegible] جواب [illegible]
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على
الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن
قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان
الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي

وقد صح الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر
وهو اعم مما في نفس الامر الخارجي ومما في العقل وقد يكون
الحكم مطابقا لما في نفس الامر العقلي والحكم بالامكان من هذا القبيل
اقول فيه بحث من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب
ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاشكال بان
اختار كون الحكم بالامكان مطابقا لما في الخارج ومنع لزوم
الامكان موجودا لان مرادهم من انتفاء [illegible] المحمول
في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي كما هو [illegible]
لكونه [illegible] غير مطابق للواقع [illegible] من الحكم بامكان الانسان
صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم
للخارج يقتضي وجود الموضوع فيه ولكان الانسان [illegible]
[illegible] وهذا الكلام يجري في قوله لو كان للامكان ثبوت لزم
كل ممكن على امكانه [illegible] بقوله والوقت [illegible] الامكان
والامكان [illegible] لا يستلزم ثبوته والحكم [illegible]
بالجزم العقل [illegible]
[illegible] جواب [illegible]
بهذه القضية على العقل وجدنا [illegible] الواحد [illegible]
الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت [illegible]
ونقرر الجواب الاول [illegible] تصورات [illegible]
واما لكونها كسبية [illegible] القضية [illegible] العقل
[illegible] من هذا القبيل لما عرفت [illegible]
نسبة طرفي الحكم [illegible] المتصور [illegible]
والحكم [illegible] على امتناع [illegible]

لنقدم

يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن
من حيث متساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم
الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى المرجح ونسب اليه
جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير شبهة في هذا الحكم
بشيء خارج عن اطراف القضية المحكوم عليه وبه والنسبة كما في
تصورات قولنا ان الواحد نصف الاثنين فانهما باسرهما ضرورية
كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل
الى ما لوفه اميل وله منه ورد عليه اقبل ولذا كان احتياج الممكن الى
المؤثر حاجة كبقراطيس في اثبات الفاعلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق ولم يثبت منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لا يمكن
تأثيره اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه
فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان
وجوده انما حصل من تأثيره ثم في امر محال وذلك لوجود الالا
انه لو انتفت صفة المؤثرية لكونها وصفا للموصوف
فكيف محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى فينتقل الكلام
اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي ليس بموجود
في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف
شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل
او الاتصاف به كالاتصاف زيد بالعمى ان التأثير اما حال الوجود
وهو تحصيل الحاصل او حال العدم وهو جمع بين النقيضين والجواب المؤثر
يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من
حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل تأثير المؤثر انما هو في
الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر
ان التأثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل

دال استحالة انما الممتنع هو التحصيل لما كان حاصلا قبل
هذا التحصيل الثالث ان التأثير اما في الماهية او في
الوجود او في موصوفيتها به والكل باطل اما في الماهية فلان
الانسان مثلا لو كان انسانا بتأثير المؤثر لوقع الشك
في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي
ظاهر البطلان والجواب انا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه
ضروري فالانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه
مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانا بجعل الانسان بتأثير
المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان
انسانا بتأثير المؤثر لكن انسانا عند عدم المؤثر فيكون
انسانا وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان
المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا
ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية بالكلية
فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة
الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية
فقد مرا انهما امران عدميان فلا يصح ان يكونا اثرا للموجود ويجوز
تأثير المؤثر في الماهية ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة
لا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه غير معقول اصلا اذ
لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما
فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وهذا هو منقول
الحكماء ان الماهية ليست بمجعولة بجعل الجاعل بمعنى انه
من الى على انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان بالحل تحل
فقال الجاعل ما يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا

وقد يوجد في بعض النسخ هناك ويمتنع وجوب بلاحق
وقد سبقت في المتن بعبارة هي قوله عند اعتبارها بالذات
البهايثت ما بالغير وقد شرحنا هناك فلا نعيد ومنها انه
احتياج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه
ايضا لاستوائهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء
والجواب لا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم المعلول
مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم
العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وح ينسد
الحاجة الى المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع
وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري وان كان العدم
معللا بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم
ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك
لانا نقول هذا الكلام على النسخة الاخيرة مع انا نحب
عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى
العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه
قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول
على وجود العلة باستقلال الفاعل كذلك يصبح بترتب
اليد فوجد حركة المفتاح اعني عدمها الى المستند اليه كما
كان استناد وجوده الى وجوده ولم يرتب كذلك
استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند
الى امر ملازم لعدمها جاز ايضا ان يقال وجوده
مستند الى امر ملازم لوجودها ثم هذا الكلام يدل بذلك
فدعوى الضرورة هناك كما فيه مكابرة حصوصا

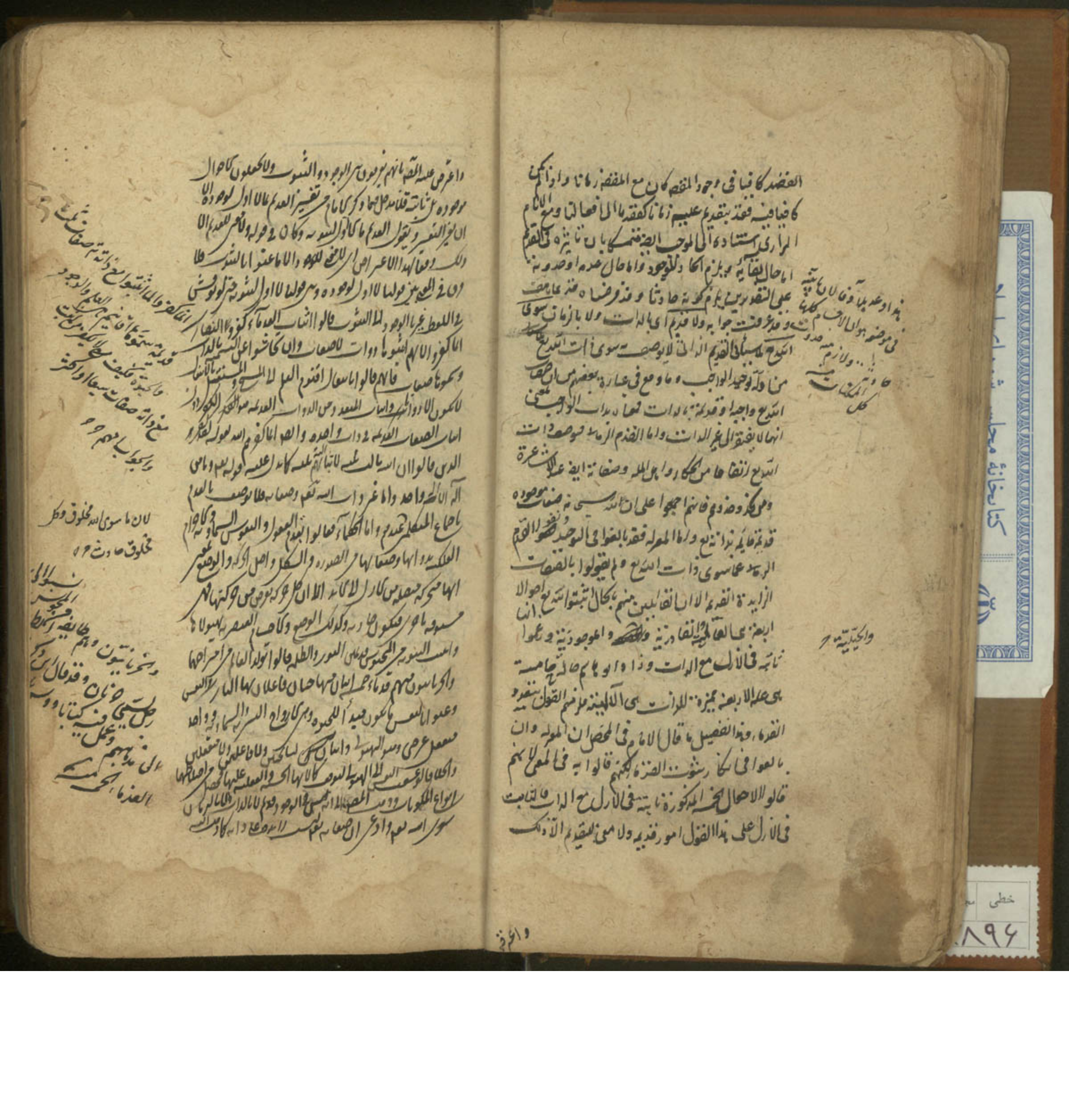
اذا

الممكن م

اذا كان العدم حادثين والممكن الباقي مفتقر الى
المؤثر لوجود علة اي علة الافتقار وهو الامكان الحاصل
في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه
ام لا فذهب من قال علة الافتقار هو الامكان وحده
الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة
الحاجة اعني الامكان لازم الماهية الممكن لا ينفك عنها
فوجوده حال البقاء فوجب معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال
علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان
او قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون
الممكن حال البقاء مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال
البقاء فلا حاجة وقد يلزم جماعة ولم يكونوا بقاء البناء
بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان
يخرج من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه
حتى لو جاز العدم على الصانع عن ذلك علوا كبيرا لما ضر انعدامه
ولما كان هذا امر استعا قال بعضهم ان الاعراض
غير باقية بل متجددة دائما اما استقامة الاشكال
واما مقاومة الوجود عن عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع
ابدا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما تركب
منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما و
المؤثر بعيد البقاء بعيد الاحداث جواب دخل مقدر
تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان
تاثير المؤثر في الباقي فتحصيل الحاصل لان المؤثر ان افاد الحر

نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان
امرا آخر متجددا لم يكن الباقي باقيا بل في الثاني في الحاجة الحق
في المتجدد ونقرر الجواب ان المؤثر يفيد الباقي للممكن
الباقي في هذا الحال فاثر المؤثر في الممكن الباقي وذلك
بان جعله متصفا بالبقاء والمقصود بقولنا بهذا البقاء اشارة
ان البقاء حادثة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان
حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك الحصر وقد عرفت
انه ليس بمحال ولنزد لهذا ايضاحا لهذا المقام فانه مشتبه على كثير
من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه
كما لم يكن مقتضى ذاته لتساوي نسبة ذاته الى طرفي وجوده
وعدمه كذلك اتصافه بالزمان الثاني وما بعده من الازمنة
ليس مقتضى ذاته لان تساوي نسبة ذاته الى وجوده
وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه
الوجود في الزمان السابق وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود
في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه فيما بعده
من الازمنة في الاول وهو اتصافه باصل الوجود والثاني
هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء او في بقائه محتاج
الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في
بقائه كحاجته في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان الوجود
من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا وينبغي على
تعقل ذلك اعتبارات عما استنبطنا عقالها المتمش
فانه كما حجب عنهم زاد ضوء ما تمسكوا به من خيال
اينا صوتهم وهم باب الكلام في العلة الموجدة وليس الينا

موجد البناء في الحقيقة انما هو حركة يده مثلا عند حركات اللبن
من الاخشاب واللبنات ونقلها وتلك الحركات علل معدة الاوضاع
مخصوصة من تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل
فاعلية غير تلك الحركات مستندة الى حكم الطبائع فلا يلزم
عدم شيء منها والحاصل ان بطلان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر
في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب
لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث
كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه
يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم
موجب بالذات على ما زعمته الفلاسفة لم يمتنع استناد الامر القديم
اليه بان وجب وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد
في الاول ووجد فيما لا يزال مع استواء نسبة الحالين نظرا الى تمام
العلة اذ لو امكن القديم الممكن لما سياتي من ان كل ممكن حادث
فان قيل صفات الباري تعالى على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودة
قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب
قلنا على رأي المص صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو
رأي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعني انا قيدنا
المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار
مسبوق بالارادة والقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن
لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في
انه بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا لان المحال
هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل بل نقول اذا كان



العضد كافيا في وجود المفضل كان مع المفضل زمانا وان لم يكن
كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كتقدم الافعال لنا ومع الالكلام
الرازي بل استناده الى الموجب القديم كما ان تاثيره في القديم
اما حال البقاء او يلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه
على التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هذا
وقد عرفت جوابه ولا قديم اي بالذات ولا بالزمان سوى
البديع بالمعنى القديم الذاتي لا يوصف به سوى ذات البديع
من دلالة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات
البديع واجبة وقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى
انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف ذات
البديع [illegible] وصفاته ايضا عند الاشاعرة
ومن [illegible] فانهم اجمعوا على ان الله تعالى صفات موجودة
قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد ونفوا القدم
الزماني عما سوى ذات البديع ولم يقولوا بالصفات
الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا للبديع احوالا
اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها
ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة
هي علة الاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد
القدماء وبهذا التفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان
بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم
قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت
في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك

والاخر

واعترض عليه الفقه بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت والمعلوم كالاحوال
موجودة [illegible] ثابتة فلا يدل [illegible] ذكر الامام من تفسير العدم بما لا اول لوجوده الا
ان [illegible] ويقول العدم ما كان الثبوت [illegible] وكان [illegible] قوله ولا معنى للقديم الا
ذلك [illegible] الاعتراض اي لا معنى للقديم الا ما عندنا الثبوت فلا
[illegible] في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول للثبوت [illegible]
في اللفظ [illegible] الوجود [illegible] الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر [illegible] النصارى
انما كفروا الا انهم اثبتوا ذوات لا صفات وان [illegible] على [illegible] بالذات
وسموها صفات [illegible] قالوا [illegible] الاقنوم العلم [illegible] والمستقل [illegible]
[illegible] الذوات [illegible] العدم [illegible]
[illegible] الصفات القديمة في ذات واحدة والقول [illegible] الله [illegible]
الذي قالوا ان الله ثالث ثلثة [illegible] كما دل عليه قوله تعالى وما من
اله الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم
باجماع المتكلمين عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجرام
الفلكية [illegible] وصفاتها [illegible] الصورة والشكل واصل الحركة والوضع [illegible]
[illegible] كل الا الحركة [illegible] حركتها [illegible]
مسبوقة باخرى فيكون [illegible] وكذلك الوضع وكذا العنصريات هيولاها
[illegible] المحسوس [illegible] والطبع قالوا [illegible] العالم [illegible]
[illegible] قدماء [illegible] فاعلان [illegible]
[illegible] الكلي [illegible] الارواح [illegible] واحد
[illegible]
[illegible]
[illegible] الوجود [illegible] بالذات [illegible]
سوى الله تعالى وادعى ان صفاته [illegible]

لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث

الیه الحکماء والمعتزلة ولا یعبر الحادث بالمادة والمدة والآلة الشرع
بل اتفقوا علی کل حادث مسبوق بالمادة والمدة لزم الشك لانها الصرف حادثة الی ان
او لا قدیم فی الوجود سوی الله ثم قسموا ان الصرف للمادة والمدة اوما
وسبق القلة الماهیة ... لا یعبر الحادث الی المدة ای وجوده
مسبوق بوجود مدة سابقة علیه لا تجتمع معه فی الوجود فلو اتفقوا
هی الی المدة اول بهذه الصفة وهکذا الی غیر النهایة لزم وجود
حوادث لا بدایة لها کدورات الافلاك علی رای الحکماء لا بد
امور موجودة معا الی غیر النهایة والحق هو الثانی دون الاول
لان ابطال الاول ابطل الحج علی رای المتقدم وسایر
المتکلمین کما سیجیء فی مبحث ابطال التسلسل ذهب الحکماء
ان کل حادث مسبوق بعدمه وبمادة اما المدة فلان
عدم الحادث سابق علی وجوده وهذا التقدم لیس بالعلیة
ولا بالطبع لان وجود الشیء لا یحتاج الی عدمه ولا بالشرف
لان عدم الشیء لیس له شرف بالنسبة الی وجوده ولا بالرتبة
لانه لیس بین وجود الشیء وعدمه ترتیب حسی ولا عقلی
فهو اذا بالزمان واذا عدم الحادث قبل السابق
فیثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتکلمین منعوا
الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم یسمونه تقدما بالذات
کما سبق فی المتن وذکرنا ههنا ان هذا القسم من التقدم
ممیزة بین الحکماء والمتکلمین وذلك منشأ ... وجود
الحادث بعد ان لم یکن له بعدیة بالفعل ... قبلیة
کقبلیة الواحد علی الاثنین [illegible] فقد یکون ... قبل
ومنها هو بعد معه حصول الوجود بل قبلیة لا تجامع البعدیة

فلا بد لها من موضوع یوصف بها لذاته وذلك لان موصوف
القبلیة ان عرضت القبلیة لا بواسطة شیء آخر فذاك وان عرضت
القبلیة بواسطة شیء آخر فذلك الشیء المتقدم الآخر هو القبل
بالذات ولا یکون نفس العدم لان العدم لو اقتضی لذاته
القبلیة لا یکون بعد ولا ذات الفاعل والا لم یوجد معه
وبعد فتعین ان یکون موصوف القبلیة امرا مغایرا لها
وما هو الا الزمان اقول ان اراد بموصوف القبلیة بالذات
کذلك وان اراد به ما یکون موصوفا لها اولا وبالذات
فلا بد لها من موصوف یوصف بها بالذات وذلك لان موصوف
القبلیة عرض قبلیة بواسطة شیء آخر فذاك وان عرضت القبلیة
بواسطة شیء آخر فذلك الشیء الآخر هو القبل بالذات وهو لا یکون
نفس العدم لان العدم لو اقتضی لذاته القبلیة لا یکون بعد وذات
الفاعل او الا لم یوجد معه وبعد فتعین ان یکون موصوف
القبلیة امرا مغایرا لهما وهو الا الزمان اقول ان اراد بموصوف
القبلیة بالذات ما یکون ذاته مقتضیا للقبلیة فلا نسلم ان
لا بد لها من موصوف کذلك وان اراد به ما یکون موصوفا
لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا یکون نفس
العدم قوله لان العدم لو اقتضی القبلیة لا یکون بعد قلنا مم
لکن العدم لا یقتضی لذاته القبلیة وجه ثالث وهو ان وجود
الحادث بعد ان لم یکن [illegible] وذلك ... القبل لم
متصل غیر قار الذات فهو الزمان اما انه کم فلانه یقبل الزیادة
والنقصان فان قیل زید الی نوح مثلا اطول من زید الی
الی واما انه متصل فلانه یقبل الانقسام الی ما لا ینتهی.

لام

موسی م

ال نوح يمكن ان ينقسم من زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح
وهكذا فيمكن ان ينقسم من زيد الى عمرو ويقال من زيد الى
خالد مثلا ثم الى [illegible] ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات
اجزا ولا يجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل الفاصل
الى آخر فبلغه لا يجوز معها اجتماع البعض مع لا يقال القبلية
من العقلية والبعدية كذا البعدية اضافة بينهما والمضاف
يجب اجتماعهما في الوجود ولانا نقول انهما اضافيان عقليان
يجب ان يوجد موضوعهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد
موضوعهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع
الاجزاء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون
للكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج
يناقي اتصاله والمتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون
متصلا فان المتصل الذي كموه الزمان اذ الاجزاء غير قابلة
للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما
قبل والآخر بعد فما فرض اجزاؤه لا يجتمع في الوجود وكان
لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزء بين ما فرضناه اجزاء
واحدا بل نصف وهذا مما انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة
يستلزم انقسام احدها الانقسام في الآخر وانتفاؤه انتفاؤه في
الآخر فيبطل الاصل الذي عليه مبنى هو اهدتم لا يقال عدم
اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود
خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج لانا
نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه

[margin: يستلزم البعدية والوجود الخارجي من حيث المجموع]

غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي
والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج
من يجتمع في الخارج بل الجواب ان ماهية الزمان متصل في
حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالوهم لكنها بحيث لو فرض في
العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود
الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل يكون احدهما بعد
الآخر ان كانا اجزاء وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم والنوع
الثاني ما قيل من اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية
يمتنع ان يختص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان لوازم الماهية
في الماهية تختلف وتتنافى اللوازم وان كانت متخالفة بحسب
الماهية كل جزء منها متصلا بما يشابهه عن ما في الاجزاء وكانت واحدا
اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا
بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل واحد
من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والوحدة في
الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن
بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا عن
غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن ان يفرض فيها
حاصلة بالفعل فيكون كل واحدة من اجزائه قابل للانقسام
اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع
الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه
الا امورا غير قابلة للانقسام ولو فرض وجود امر كذلك كانت
الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى ان ما ذكره انما يلزم اذا كانت
تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم

[margin: كان م]

[margin: كانت م]

والعرض للتأخر واما الماده ويعنون بها ما يكون موضوعا
للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة
او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان
الموضوع ومتعلق النفس يشتملان عليها فان الحادث قبل وجوده
يحكم بامتناع الانقلاب والامكان وجود ما يسبق
مثل لا دليل ليس بجوهر لكونه اضافيا كحقيقته فيكون عرضا فيستدعي
محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء
على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لان معنى القيام امكان الشيء هو استعداد
الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الافراد عدم
تعلل الامكان وعدمه فقال هذا مغفور لانه ممكن وهذا غير
لا يكون بالقياس الى الف دون خلاف الامكان وجوابه كلم وفيه
الاول بالانم ان المنسوب للحادث متقوم في المادة بالمعنى
المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث
وراء التعلق بالحلول او المذكورات والتعرف ولو كان تعلق بحلول
لا يجوز ان يكون للحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر
كذلك ولم يقم دلالة على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير
جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها العائدة بما هي
الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفس
وليست باجسام ولا يمكنهم تعيين الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره
اذ يستلزم ما قرروا على هذه القاعدة حصول للعقول
جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول
مادية لان كل حادث لابد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان
الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان

يا لا ان المنفصل يحتمل متعلقا
به وهو المعنى بالمادة
وما ينوهم ان امكان
الشيء ام هم ص

الاستعدادي يجوز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
امور متعددة تعدها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من
الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر
ولهم والنقض عن هذا الوجه وجهان احدهما ان الامكان
الذاتي هو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما
هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض على
ما ستعرفه مالا مكان بالقياس الى الوجود بالعرض والامكان
ان يوجد لشيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس
للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء آخر يوجد لذلك وجود
الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود
الشيء في نفسه وذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير
اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة
او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك
الغرض ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء
موجودا فيه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى
المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير
من موضوع او هيولى او بدن فحينئذ لا يجوز ان يكون حادثا
والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له
لشيء من الموضوعات حتى يقوم به لانه مضاف والمضاف
لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا في غاية السقوط لانه موقوف
على اثبات كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا
اعتباريا لما اقتضى قيامه قبل حدوث الحادث بماهية
ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك

بشرط نفس كون الامكان موجودا ثم الاستدلال من غير حاجة الى
ذكر مقدمة ان محصل على ان امكان وجود شيء الغير قايم به او متعلق
انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل حتى لو كان
معدوما لا يمتنع كون ذلك الشيء موجودا حينئذ ومعه قلت اتصافه
في زمان كونه معدوما ثم ويشترط كونه معدوما ثم لكنه غير قادح في المبحث
وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته
لكل حادث تقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون بتمامها قديما
وحده او مع شرائطها قديمة والا لزم قدم الحادث لان الحكم دائم بدوام
علته التامة بانفرادها في التخلف من الحكم بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث
وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث
حكم الامتناع التسلسل [illegible] بحسب الحدوث يفتقر الى شرط حادث
فيكون داخلا في رتبة وهو محل من حوادث متعاقبة يكون كل
سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع الحركات والاوضاع الفلكية لحصل
لحصول الحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة في
الحكم بالاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقر الى محل
ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه
ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل
بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شأنها
الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم
تحصل تلك الحوادث المتعاقبة التي هي حالات موجودة في
الخارج لا تحتاج الى محل موجود فيه بل تحصل لحصول الحادث
قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت الحالات في تلك المراتب
لكنها امور عقلية لا تحقق لها في الاعيان لكيف وانها نسبة بين الحادث

اتصافه

لحوادث

والفيضان

والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق
المنتسبين فيها ولا قديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات
او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار
فما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع
عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة
او بوسائط قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول
بدوام علته التامة ولا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان
واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي
امكانه للذات فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما فيمتنع العدم وانما
ذلك على رأي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر
وسيجيء مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

بحث الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة

ونظائرها وهي اي لفظ الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر
ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا
على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون
الا كليا موجودا في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية
يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة
غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي
فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها
وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ
عوارض الماهية [illegible] لما صدق هي عليها من المعقولات

مشتقة من ما هو هو
اي الماهية [illegible]

اي الشيئية بلا اعتبار
فرق بينها والكل
من لوازم المعقول لا
اي المعقولات هذه الالفاظ
عوارض الماهية [illegible]

لكا

وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية والافراد الحقيقية يسمى ...

الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما
يعرض لها من الاعتبارات فانه لما كانت تلك العوارض
متعارضة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة
والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات علم ان الامور العارضة
لحصة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في
حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كان نفس حصة
معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس
حصة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك
الشيء الموصوف كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها
اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المنافية
للوحدة فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون
كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حصة الانسان او داخلة
فيها لم يحمل الانسان على الكثير اذ لا يصدق الشيء مع الكثرة المنافية للوحدة
المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض
مغايرة لها مع غيره فاذا لوحظت الانسانية ولوحظ
معها الوحدة حصل منها انسان واحد مقابل الانسان
الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ مع الوجود
غير الانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت
الانسانية ولم يلاحظ معها امر من الامور الزائدة العارضة
لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد
ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست

بهذا

متصفة بشيء منها فانها تستحيل خلوها عن المتقابلات
اذ لا بد من اتصافها باحد المتقابلين بل على معنى انه لا يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها
بل يحتاج في الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في
تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية بحسب ذاتها
فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى
وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل
بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي
في حد ذاتها شيء من تلك العوارض وليست بشيء منها
فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض ويقدم حرف
السلب على الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان
ليس من حيث هو انسان بالفعل شيء من الاشياء ولا يقال
الانسان من حيث هو انسان ليس بالفعل كذا فان هذه الصيغة
قد تكون للايجاب العدولي وحينئذ يصير المعنى الانسان من حيث
هو انسان شيء هو اللاالف وذلك يبطل النقيض اذ بها
سمي الجواب فقط باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل
بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال
الانسان الف او لاالف فلا يصح الجواب الا ان وجب
اختيار احد شقي الترديد فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي
ذكرناه واذ عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلاثة احدها ان يؤخذ بشرط
مقارنتها وتسمى المشروطة المخلوط والماهية بشرط شيء وقد
يؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى

بسبب ح

الموجودة والمهية بشرط لا شيء وقد يؤخذ ان لا تقارنه شيء
شيء من العوارض غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وهي
المطلقة والمهية لا بشرط شيء والموجودة المخلوطة بما ان
شيء وما ان تحت المطلق وتوهم بعض الناس ان القوم
جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك في ذلك
على نحو كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة
نفس المهية لا شيء من حيث هو مورد القسمة ومنشأ الغلط
عدم الفرق بين ما القوم لما يثبتوا ان مهية لكل شيء مغايرة
لجميع ما عداها من الاعتبارات اشارة الى ان للمهية
بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة
حال المهية بالقياس الى عوارضها تقسيم الشيء الى القسمة والى
غيرها وقطعا الى قسم الشيء لا يلزم ان يكون مغايرا له بل لا بد
ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان ينقسم
الى الابيض والاسود مع كل منهما اعم من الحيوان من وجه
كلام ظاهري لان حصة القسم مختص بالمشترك فيما وقع
فيه الحيوان من الحيوان الابيض من الحيوان الاسود لا الابيض
ولا الاسود مطلقا كما قيل الحيوان اما حيوان ابيض
واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من
الحيوان فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها
فقال وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى
الماهية المجردة لكن لا دخل في اخذ هذا المعنى لقوله بحيث
لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو

الماهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك
خبط منه وخلط بين الاصطلاحين ثم يقولون الاجزاء المحمولة
للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات
ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون
عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة
لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا
بشرط شيء ان يؤخذ شرطا اي شيء كان كالضاحك والكاتب
مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ويحصله
وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصل الا بفصل
ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه
من حيث انه محصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه
ما يحصله ويعينه فهو ماخوذ بشرط شيء وكذلك في الجنس
بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين
الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس
معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء هو انه مجرد عن كل شيء
على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه فقد
انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار
يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشيء يكون من حيث هو جزء
له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل
هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء مادة
لما تركب منه ومن غيره وغير محمول عليه ولا بد في هذين الاعتبارين
للحيوان من اخذ شيء معه فعلى الاول اعني بشرط شيء يوجد
ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وعلى الثاني

الموجودة والماهية بشرط لا شيء وقد يؤخذ ان لا تقارنه شيء
شيء من العوارض غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى
المطلقة والماهية لا بشرط شيء والموجودة المخلوطة متباينان
متباينتان تحت المطلق وتوهم بعض الناس ان القوم
جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك في ذلك
على تحقق كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة
نفس الماهية الشيء لا حصة مورد القسمة ومنشاء الغلط
عدم الشعور بما اليه مراد القوم انما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة
بحسب ما يعرض لها من الاعتبارات اشارة الى ان الماهية
بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة
حال الماهية بالقياس الى عوارضها يعرض الشيء الى نفسه والى
غيره وقطعا الى قسم الشيء لا بد ان يكون منه والا لزم
ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان ينقسم
الى الابيض والاسود مع كل منهما اعم من الحيوان من وجه
كلام ظاهري لان حصة المقسم من مختص الى شركيه فيما وقع
قسما للحيوان من الحيوان الابيض من الحيوان الاسود لا الابيض كالابيض
ولا الاسود مطلقا لانه كما قيل الحيوان اما حيوان ابيض
واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من
الحيوان فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها
فقال وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى
الماهية المجردة لكن لا دخل في اذا وهذا المعنى لقوله بحيث
لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو

المهن

الماهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد لعل ذلك
خطر منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة
للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات
ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون
عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة
لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا
بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب
مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه وتحصيله
وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تتعين ولا تحصل الا بفصل
ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه
من حيث انه محصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه
ما يحصله ويعينه هو ماخوذ بشرط شيء وكذلك يعني الجنس
بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين
الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس
معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء هو انه مجرد عن كل شيء
على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه فقط
انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار
يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشيء يكون من حيث هو جزء
لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل
هو هذا الكل فكذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء مادة
لما تركب منه وغير محمول عليه ولا بد في هذين الاعتبارين
للحيوان من اخذ شيء معه فعلى الاول معنى بشرط شيء يوجد
ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني

آخذا

أعني أخذه بشرط لا شيء أو يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد
عليه خارج عنه وأما قيل وإن لا بشرط شيء فهو أن يعتبر من حيث
هو من غير أن يتعرض لشيء آخر أي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو
داخل فيه ولا من حيث أنه خارج عنه ينضم إليه بل يؤخذ من حيث
هو يكون داخلا حالا له وأحد من الاعتبارين ويكون محمولا
على الأنواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق
وكذا حال غيره مما من الأجزاء المحمولة للماهية. وإذا كشفت
ما تلوناه عليك تبين لك أن معنى قوله محذوف عنها ما عداها
هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الأول وقوله بحيث
لو انضم إليها إلخ هو معناه بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين
لون فهذا لا ينافي المعرفي المعنى الثاني هو الانضمام صفة المذكور
هنا هو الانضمام وقد علمت أنا نقول لم يرد أن يجرد الوصف
بمعنى عدم الانضمام إذ لا فائدة في اعتبار عدم الانضمام المطلق بل يكون
اعتبار الانضمام لا بقيد لم لا يحمل قوله محذوف عنها ما عداها
على المعنى الثاني ولم لا يحمل قوله بحيث لو انضم إلى أجزاء
بيانا وكشفا له فإن ابن سينا إن الماهية هو كونه بشرط
لا شيء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى
الأول محمولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لأنا نقول كما سيعلم وقوله
ولا توجد إلا في الأذهان لأن الماهية بشرط لا شيء بالمعنى
الثاني لا خلاف لأحد في إمكان وجودها ذهنا وخارجا
كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الأول خارجا لأن

الوجود

الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت
لزم أن تقترن بالعوارض فلم تكن مجردة. إنما الخلاف في إمكان وجودها
ذهنا فقال بعضهم بمنع وجودها في الذهن إذا قيدت
بالتجرد عن العوارض الخارجية لأن الكون في الذهن من
العوارض الذهنية وفيه لأنه إن أراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان وبالذهنية ما يلحق الأمور
القائمة بالأذهان لا يثبت امتناع وجوده في الخارج
لأن الكون في الخارج أيضا من العوارض الذهنية بهذا
المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وإن أراد
بالعوارض الخارجية عروضها بحسب نفس الأمر وبالذهنية
ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها فمن
غير أن يكون ذلك بحسب نفس الأمر يلزم امتناع وجود المجردة
في الذهن أيضا لأن الكون في الذهن أيضا من العوارض
الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لأن الذهن
يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات
أصلا فلا يمتنع أن يعقل الذهن الماهية المجردة
المعراة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بأن
يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وإن كانت
بحسب نفس الأمر متصفة ببعضها ألا يرى أنا نعقل صورة ما تمنع
ما قبل من الكون في الذهن أيضا فلو وجدت في الذهن
لزم أن تقترن بالعوارض فلم تكن مجردة لأن ذلك
الاقتران إنما هو بحسب نفس الأمر ولا يجب التصور والوجود
الذهني أن يجب نفس الأمر غاية الأمر أنه يلزم أن تكون

بكنه

انه

تلك الماهية الملحوظة بحسب نفس الامر موجودة بحسب وجود الذهني
والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا
يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه
معدوم بحسب الفرض من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك
مرارا والغرض ان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد
في الذهن من الماهيات ملحوظة بحسب نفس الامر وليست مجردة
لان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع
ولا غيره مما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن
من الماهيات ملحوظة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان
العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع لا
غير مما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون
مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن
وذلك ما ادعاه وحينئذ فانه لا يعني بالمجرد الا ما اعتبره
العقل كذلك وحينئذ لا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بل
يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل
مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون
في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج
والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده
فيهما اقول فيه انه ان كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح قوله
ان تلك الماهية ملحوظة بحسب نفس الامر موجودة بحسب الخارج
لان تلك الماهية على هذا التقدير مجردة فيكون مجردة بحسب
نفس الامر وقد تقدم بيان المحقق الذي ذكره واقول
في الجواب انا لا نعني بالموجود في الذهن الا ما تصوره العقل

ان م

اعلم من [illegible] لا يكون ذلك التصور مطابقا للواقع لا فحينئذ
لا يدعى كسوى ان المجرد قد يكون متصور العقل [illegible]
له واما ان ذلك الفرض مطابقا للواقع فحينئذ لا بد [illegible]
بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يوجد لا بشرط شيء اشارة
الى الماهية المطلقة وهو الكلي الطبيعي الموسوم ان يمنع نفس تصوره
عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الانسان وان لم يمنع
فهو الكلي كالانسان فان مفهومه مشترك بين افراده والحاصل
لكل واحد منها انه هو وانما قيد بنفس التصور ليخرج بعض اقسام
الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
الجزئي ما امتنع فيه الشركة بمجرد تصوره لا امتناع بحسب الامر
مثل الكل اذا اعترف بالشركة امتنع عروضها في الخارج للموجودات
الخارجية واللازم اتصاف ذات واحدة بعينها في آن واحد
بأوصاف متقابلة وتوهم من حمل كون الكلي خارجيا في الخارج
للموجودات الخارجية وتفصيل ان امتناع المتقابلات انما يمتنع
في ذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
والجنسية ثم قال فالطبيعي اللابشرط مثلا موجودة في الخارج من كونه
من افرادها وهي في كل فرد منها موصوفة بالتشخص بمعين ولكن المشترك
بين تلك الافراد مجموع الموصوف والعارض فيلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور متكثرة بل المشترك هو المعروض وحده
ولا استحالة فيه وبالجملة فان كل موجود في الخارج فهو بحيث
اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته
غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية
موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة

المنع

فی ذاتها غیر مانعة للاشتراک فلا یتصور کونها موجودة فی الخارج
ومشترکة بین افرادها والکلیة بمعنی الاشتراک ممتنع عروضها
للصور العقلیة ایضا فان کل واحد منها صورة جزئیة فی النفس
فامتنع اشتراکها اولا ترى ان الصورة الموجودة فی ذهن
نفس زید مثلا یمتنع ان یکون بعینها موجودة فی ذهن متعدد
نعم یعرض للصور العقلیة کونها کلیة بمعنی المطابقة الصورة الذهنیة
بنسبة مخصوصة لا یکون لسائر الصور العقلیة فاما اذا تعقلنا زیدا
مثلا حصل فی اذهاننا اثر ولیس ذلک الا لانفعال الاثر الذی حصل
فیها اذ تعقلنا ونسمیها ومعنى مطابقة الکثیر هی انه لا تحصل
من تعقل واحد منها اثر یحدث ثانیا اذا راینا زیدا وحصلت
حصل منه فی اذهاننا بعد ذلک عمرا او وجدناه ایضا لم یحصل منه
صورة اخرى بل العقل والحس الاول فی الرؤیة کان حصول
تلک الصورة من عمرو دون زید واستوضح ما اشرنا الیه من خواتم
منقش .. بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمع ارتسم
فیها ذلک النقش فان ضرب علیها خاتم آخر لم یتأثر الشمع منه
آخر ولو سبق الى الشمع غیر الذی ضرب علیها اولا لکان الاثر الحاصل
من الشمع هو ذلک النقش بعینه لا یقال کما ان الصورة العقلیة
مطابقة لکل واحد من کثیرین کذلک کل واحد منها مطابق
لتلک الصورة ولما لتطابقه تلک الصورة ضرورة ان المطابقة
انما تکون بین شیئین وکل واحد منها یحتمل ان یکون کلیا لانا نقول
انا الکلیة هی مطابقة الصورة العقلیة للامور کثیرة لا المطابقة مطلق
ولعل السر فی ذلک ان الامور الخارجیة ذوات متأصلة بخلاف الصورة
العقلیة فانها کالاظلال المنعکسة للاشخاص انطباعا بها وکان بهذا المعنى

معروضة مفهوم الکلیة فهی مطابقة الصورة العقلیة فالامور
المتکثرة سواء کانت خارجیة او ذهنیة دون ذلک مطابقة
الامور الخارجیة بها فان قبل الصورة الحاصلة منه ذهن
مثلا فی ذهن واحد من المطابقة الذی تصور و مطابقتها
لها فی الصورة الحاصلة فی اذهان غیر صورة ان الکلیات
المطابقة لشیء واحد مطابقة فیلزم ان یکون تلک الصور
کلها کلیات لما هی مطابقة الصورة العقلیة الاخرى
هی ظل لها ومخصص لارتسامها فیها فان الصورة الذهنیة
تکون اظلالا اما للامور الخارجیة او الصورة اخرى ذهنیة
ومن البین ان الصورة یحاذیها ان المطابقة لیست بمحض
التخصیص بل لها اظلال امر واحد خارجی یکون بدلا الى هذا
وحاصله ان الکلیة لا یصح تفسیرها بالاشتراک اذ لو فسرت
به لم یمکن عروضها للامور الاشتراع انصاف ذوات واحدة
بالامور المتقابلة ولا للصور العقلیة لکون کل واحد منها
صورة جزئیة فی نفس لا جزئیة فتعین تفسیرها بالمطابقة بالمعنى
المذکور الذی یعرض للصور العقلیة فیه اقول فیه وظاهر
ان المتصف بها بعد تسمیة المفهوم الکلی ویحمی الموصوف
بالکلیة هو المعلوم دون الصورة العقلیة التی هی علوم
ودون الموجودات الخارجیة التی هی اشخاص فانا
اذا راینا زیدا مثلا وحصل فی اذهاننا مفهوم الحیوان کلیا
کان هناک امور ثلثة زید وهو شخص موجود فی الخارج
لا یمکن ان یوصف بالکلیة والصورة العقلیة المفهوم
الحیوان وهی ایضا لا یتصف بالکلیة لانها صورة جزئیة

في نفس جزئية كما عرفت هذا القائل ومفهوم الحيوان و هو غير
صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم
وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حملها
عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين
كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم
صحة تعرف الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف
بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى
المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس
جزئية فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
فلا يكون مفهوم الكلية منافيا للجزئية وذلك مما لم يقل به احد
واستدل على عدم صحة تعريف الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة
بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصورة لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان حيوانا
موجودا في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص
موجودا في الخارج على ما هو المحقق فمذهب من قال بوجود
الطبائع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان
الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية
الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل
على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في
الخارج فالحيوان مثلا جزء من الحيوان الموجود في الخارج و
جزء الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه واعترض عليه بانه ان اريد ان الحيوان جزء له
في الخارج فممنوع بل هو المتنازع فيه وان اريد انه جزء في

العقل

العقل فهو مسلم لكن لا اجزاء العقلية للموجودات الخارجية
لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا ترى ان الوجود
هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس موجودا فيه و
صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام
انما يلائم حال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الآخر
الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي
لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير
ان ينظر في طبيعة من الطبائع ويقال للمركب من الموصوف والعارض
كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان يعني معقولان
الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي
العقلي والمركب فيه فقد ذكره يعني الكلي الطبيعي والعقلي في اعتباره
تكميله ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة
وهي التي لا جزء لها ومنها مركبة وهي التي لها جزء وهما موجودان اي
دعوى العقل في وجود الماهية المركبة تكفي فان وجود الانسان والحجر
والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركبها
ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى
فيه تحتمل تاملا ويستدل عليه بان المركب لا بد وان
ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو لم ينته الواحد
انتفت الكثرة لانها مبدؤه لا يقال ان اردت بالواحد
ما هو واحد وحدة حقيقية فكونه لا بد فيها من الواحد
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد
كل واحد منها مركب من آحاد وهكذا الى غير النهاية وان

اردت بما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري
فذلك تام لكن لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب
الى البسيط والشدة فانا لا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة
الا المتالف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب
مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة لكنه في
الحقيقة كثرة في نفسها فالكثرة المركبة منها كالاحاد
الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد
هناك من احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية
بغير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهة ووصفا
يعني البساطة هو التركيب اعتباريان لا وجود لهما
في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء واحد ولان
متقابلان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء
تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني قد يعتبران
على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد تطلق
على كون الشيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كونه
كالشيء الآخر فيتعاكسان في العموم والخصوص
مع اعتبارهما بما معنى يعني ان البسيط والمركب
الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا من البسيط والمركب
الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب
في العموم والخصوص اي لكون البسيط الاضافي
اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق
عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء
لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء

فانهم

الحقيقي قد لا يكون بسيطا

آخر على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي
لان كل مركب اضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي
لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه
نظر لانا لا نسلم ان البسيط اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء آخر
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع انه
ذو اجزاء والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه
لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا من اعتبار ذلك تحكم
قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما
في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق
الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء
كالواجب وبالعكس في مركب هو جزء المركب آخر كالجسم
للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي
اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون
له جزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك
الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك
لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا
ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه
فيكون اعم مطلقا من الاضافي ونهما كما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى الجاعل
اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل
ام لا على اقوال الاول ما اختاره المص وهو انها مجعولة
بجعل الجاعل سواء كانت المركبة او بسيطة وذلك لان المحوج

الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط
كلها فانها محتاجة الى جعل الجاعل ثم اثر الجاعل فى الخارج من
جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلا يمكن
ان يقال الماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجود
انها الثانى اى انها غير مجعولة مطلقا مركبا او بسيطا ولو
كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسان انسانا
عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشى عن نفسه محال
والجواب ما سبق من انا لا نم استحالته فان المعدوم الكلى
مسلوب عن نفسه والمحال هو الايجاب العدولى وحاصله
ان عند عدم تعلق الجعل الانسانية عن الخارج ... بايجاب
عليها كم الايجاب ... يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى
سلب نفسها عنها بحسب الايجاب لا انها يتقرر فى الخارج مع
الانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسان ليس بانسان لا انسانية
والحق هو هذا المسلك الاول الثالث ان المركبات مجعولة
بخلاف البسائط ولو كانت مجعولا لكان ممكنا لان المجعول
فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج الى فرع الامكان
لكن الامكان نسبة يقتضى الاثنينية فيلزم ان يكون البسيط
بسيطا هذا والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية
ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضى اثنينية فيها
قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المطارح
ولكن تنقيح مذاهبهم باشارة حصلت الى تحرير محل النزاع
ومنع المذاهب وهى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهنى
وادعوا ان الماهيات الممكنة اقسام فمنهم حقق الماهية

من حيث هى هى اى وجود وجدت كالزوجية للاربعة
وقسم تلحقها باعتبار وجودها الخارجى كالمناهى للحق وقسم
تلحقها باعتبار وجودها الذهنى وهو الذى يسمى معقولا
ثانيا كالذاتية والعرضية فمنهم ... بقولهم ان الماهيات
غير مجعولة على ان المجعولية من العوارض الوجود الخارجى
لا من عوارض الماهية واردوا بالمجعولية الاحتياج الى
الفاعل وقال بعضهم وكذا اردوا بالمجعولية الاحتياج
الى الغير سواء كان فاعلا موجدا وجزءا مقوما انما يلحق
الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها حال الاحتياج
الى جزئها الداخل فى قوامها بحصل لنفس مفهومها من حيث
هو هو مع ان ما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم
للماهية وان اشتركتا فى ان الاحتياج اللازم للوجود واردوا
بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط ادس فيه ... ان الاحتياج
العارض للماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه
للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه قال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها
مجعولة وهذا ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه قال بعض المحققين فيه بعد لان البحث عن احوال
الماهية من لوازمها من حيث هى او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى
جار فى كثير من احوالها فليس ليختص هذا البحث بالوجود فكر فائدة ولهذا
كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه
فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل فى الوجود من لوازم الماهية
مطلقا بسيطا كانت او مركبا فهذا الاحتياج سواء كان ... عام

او مخرباس زان فسر المجعولية بما لا يحتاج الى الفاعل في الوجود الى رجى كان الكلام
صحيحا والتقييد لغوا والعذر من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم المهية
غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها حتى تثبت [illegible] فيلزم من ان المهية
لا واحدة ولا كثرة والصواب ان يقال معنى قولهم المهيات ليست مجعولة بل هي
مجعولة باعتبار وجوداتها هناك جاعل اذا لاحظت [illegible] السواد [illegible]
معهودا سوادا لم تعقل هناك جعل ولا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور
تخلل الجعل بينهما فكون احديهما مجعولة بتلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا اثر ما اثره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة
بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا
صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ
في الخارج وان لم يجعل الصباغ موجودا انتهى فعلم ان المهيات في انفسها مجعولة
ولا وجوداتها انتهى في انفسها مجعولة بل الذات في كونها موجودة مجعولة وهذا
مما لا شك ان يجازع فيه والاضافة بين نفي المجعولية عن الذات بالمعنى الذي ذكرناه
او للاولى اثباتها لها كما مر آنفا فالقول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا
كلاما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون
البسائط فان اراد ان المجعولية بالمعنى المذكور فالقول ببطلان المجعولية معللا بان المهية
موجودة مخالفة لها معنى وان اراد وكما هو الظاهر من كلامهم ان المهية المركبة
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ما هي اجزاؤها الى الجعل في الافتقار
لها فهي الى الجاعل فحققها في نفسها بخلاف البسيط فانه لا افتقار فيه وبعد الاصلاح
الذاتي لا افتقار في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية
بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية ومتمايزان بان المركب مجعول في ذاته
مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا الكلام صوابا بلا ريبة ويقول
ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده

الى وجوده الظهور البطلان اذ الكلام ثم في المهيات الممكنة
دون الواجب والممتنع لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط
بما ذكر لا يبقى عن الوجوب والامتناع ايضا نسبة كالامكان
بل ارادوا ان حاجته في حد ذاته كما في المركب وحينئذ يندفع
الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي
احتياجه في ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتأمل ان ما ذكره
من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها
مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في مبحث
حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه
ذلك البعد الذي كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة الى الجاعل
من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من
لوازم الوجود دون المهية فليتأمل وهما اي البسيط والمركب
قد يتقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يتقومان
لا ان لهما قياما بانفسهما كان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد
يفتقران في تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط
قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة
والمركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد
والمركب ربما تركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس
الى الذهن والخارج يعني اجزاء المهية يتقدم عليها
بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج
يفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر
الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت
في الخارج مفتقر الى عدم الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن
مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني [illegible] انتهى

مركب ح

ان م

بعدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم
فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود
يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما
هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت يتوقف
الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يتوقف الى عدم
احدهما ايّاً كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع
والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار و
السقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايّاً كان
علة تامة لعدمه فان قيل لزم من ذلك ان يكون لشيء واحد
بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه
او عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم
السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد
بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع
واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على
امتناعه ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط
تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب
في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان جزء آخر منه
كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب
واذا عدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين
العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل المجموع علة
تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر
فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن
اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه

استحالة التوارد

لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال
ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام
العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه
التفصي ما نبهناك عليه وهو اي تقدم الاجزاء على
الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان
متقدما على الكل ففي تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء
اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد بعده
لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهني وباعتبار
الخارجي يعني ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر
فيه بحسب الوجود الذهني يسمى بيّن الثبوت
وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الغني فيحصل
للجزء ثبت واخذه ومن التقدم بحسب الوجود الذهني
والخارجي معا كذلك اي خاصة مساوية للجزء فان كل
جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له
فان قيل ان اريد بهذا التقدم في الوجودين جميعا
على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني
كالجنس والفصل لا يتقدم في الخارج والا امتنع
الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني
والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة
الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج فان كانت علة له
في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة
لا يكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا

الوجود م

أقول الظاهر أن مراده بالأول على ما صرح به الإمام
لكن معناه أن الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا
إن كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك أن
الجزء لا بد وأن يكون مغايرا للكل بحسب العقل والوجود
الذهني فإن كان مع ذلك مغايرا له بيان ذلك أن
الجزء لا بد وأن يكون في تصوره التقدم بحسب الخارج أيضا وذلك
إذا كان جزءا غير محمول وجب التقدم بحسب الوجودين جميعا
كما ذكرنا في مثال البيت وإن لم يكن مغايرا له بحسب الوجود
الخارجي وذلك إذا كان من الأجزاء المحمولة فإنها عين
بحسب الخارج مغاير للكل بحسب العقل والوجود الذهني فإن
مع ذلك مغاير له بحسب الوجود وإن يكون متقدما بحسب الوجود
الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود
الكل في الخارج وجب أن يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي
فمراد المصنف أعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة
بحسبهما خاصة وجودية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية
لأن العلة الفاعلية للشيء إن كانت علة له في الخارج لا يجب
تقدمها في الوجود الذهني وإن كانت علة له في الذهني
لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي وإن كانت خارجية فإن
قيل لنا أن نختار أن المراد بالعلة ما عم فإن الجزء الذهني
متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد
النقض بالعلة الفاعلية للشيء لأنه لا يصدق عليها أنها علة
له بالوجود الخارجي الذهني إن كانت علة له في الوجود الذهني
قلنا الفاعل لوجود الصور في الأذهان هو المبدأ الفعال

الفياض إنما هي معدات تقتضيها تمامه وقد يحصل لنا معلومات
كثيرة ولا يخطر بالبال المبدأ الفياض فلا بد أن يعود ويرد
النقض بالعلة المعدة إذ يصدق عليها أنه يتقدمها بحسب الوجود
الخارجي إن كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي ويتقدمها
بالوجود الذهني إن كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني لعدم ما
الدليل وإنما قلنا أعم أي تحصيل الجزء خاصة أخرى بأن يتفرع
على الخاصة الأولى فإن الجزء لما كان متقدما على الكل
بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم الأول أعني من تقدمه بحسب الوجود
الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى أن جزم العقل
بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة الوسط والاكتساب
بالبرهان بل بمجرد تصورهما ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن
الثاني أعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت بمعنى أن حصول الجزء للمركب كالمداد للبيت والكون
للسواد لا يفتقر إلى سبب جديد فعلم أن للجزء خواص ثلث
الأولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا تصدق على
شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق
بمعنى وجوب الإثبات وامتناع السلب بمجرد إخطار
الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه إضافية لا حقيقية
لصدقها على اللوازم البينة للماهية بالمعنى الأعم إن اشترط الإخطار
والأخص إن اكتفى بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الوسط
في الثبوت وهي أيضا إضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء
كان الجزم بثبوتها لها محتاجا إلى الوسط كتساوي الزوايا الثلث
للقائمتين بالنسبة إلى المثلث فإنه لازم له لذاته ويفتقر بيانه

الى بسايطها وغير محتاج كالاتفاق منها وبين للاربع ثم التركيب
قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل
امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يقع تارا باسما
كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض
الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبط
لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا ان
اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في
المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا
قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية
محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس في العسكر
في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم يكن هناك
موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا
والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية
محققة في نفس الامر كما في البيت لم يحدث بتغاعل
مواد تتفاعل كما في المعجون بل صور نوعية جوهرية هي مبدأ
الاثار المختصة كما في الرباعي فان قيل كل من المزاج والهيئة
الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت
وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان تركب الجوهر
من احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء
انما المستحيل ان تركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر
لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزءا للشيء متقدم عليه
وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات
حقيقة واحدة وحدة حقيقية تختص بلا بالوازم والاثار ولابد

احتياج الهيئة

بهوجه

من حيث

يكون

في هذا المركب حاجة بالبعض هو جزء الى البعض ويستغني
كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منهما جهة واحدة وصار
حقيقة كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم
التمثيل بديهي وتمسك للتوضيح لا للاستدلال به حتى فانه ربما
خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات طرفيه وتمكن
قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية
وما يقوم بها من الصور المعدنية والنباتية والحيوانية فان
الصور تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون
من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا
معنى قوله ويمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء
باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما تحتاج
الهيولى الى الصورة من جهة البقاء وتحتاج الصورة
الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي الاجزاء المعنية
قد تتميز في الخارج يكون لكل واحد منها وجود مستقل
في الخارج غير وجود الاخر فيتميز بالضرورة تكون متميزة
في الذهن وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب
ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن
فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة قد تحركت
افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة ما جعلوا
على هذه المسالة الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه
الاجزاء اما ان يكون صورا لامور متعددة او لامر واحد
وعلى الاول اما ان يكون تلك موجودة بوجود واحد
او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك
الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا

الكلي

والتمثيل بالبديهي للتوضيح لا للاستدلال

بالتمام

حد

الاحتمالات اربعة فذاهب كل واحد منها مذهب

الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعدده موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة على المركب جهة لا وجود او يرد عليه ان ذلك الحمل الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم وجود شيء واحد بعينه في محال متعدده وان قام بمجموعها بما هي من حيث هي لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه مع وكلاهما محال الاحتمالات الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعدد موجوده بوجودات متعدده وهذا القول بان الاجزاء المحمولة على المركب حقيقة ووجودا ومرده ودبان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود اي رخ وان فرض بينها اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر ويقال المجموع منها هو الواحد وذلك تشهد بذلك بديهة العقل فهذا ابطل لمذهب القايل مع انا لما الثالثة وحصل منها ذات واحدة وحده حقيقة صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعدده بحسب الخارج وهذا قول من قال الحقيقة لا معنى التركيب في الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا حصل له معا معا معاني اخر فيحصل من تلك المعاني موصوفا صادقة بهوهو وهو يصير باعتبار حصولها

شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والمخصوص فالماخوذة من المنسوعات التي الاشياء ولما صارت تلك المالسلسلة فتلك الماهية ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء واحد قد حصول له معان تنبعها صفات لا توجد بدونها و الماخوذة من التوابع هي الوضعيات الذي ليس لها دخل في نفس الماهية بل انما حصلت لوصف كما حصل له عدة من المعاني كالابعاد وسبع التغذي والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخرى كالابعاد والتغذي والنمو والتغير والحس والانفعال والنطق والتحرك والمجموع قابلية الصناعات فصار ربما جوهرا جسما نباتا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الانسان فصار متحيزا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي عوارض وزعم هذا القايل انه يستعمل بهذا التحقيق مسائل الجنس والفصل ودعوى انه ماخوذة من اجزاء عارضة ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وحصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني التي صارت الشيء المتصفة بها في ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متغايرة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المستقة منها الا بالمشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان

ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة
عنه لم يكن شئ منها ذاتيا له فكذا المحمولات المشتقة منها
لا يكون ذاتيا له لاشتمالها على تلك المعاني اي ردهم المركب
فكذا ذكر بعض المحققين اولى يستعاد منه ان الاجزاء
المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان ما صدق المشتق
ان كان خارجا عن المركب فظاهر والا فمفهوم المشتق مشتمل
على نسبة ما هو المشتق والمحمول عليه المشتق على المركب
بالنسبة خارجة عن المركب فكذا مفهوم المشتق المشتمل
عليها لا لاشتمال اذ يمتنع ان يكون تلك الاجزاء امور الشئ
واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن يخترع العقل منه بعنايات
شتى هذه الصور المتخالفة وهذا القول بان اجزاء المحمولة عين
المركب في الخارج ماهية ووجودا ان حمل الاجزاء في الخارج
هو بعينه حمل المركب ولا امتياز بينهما الا في الذهن و
هو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه ما سنذكر من ان
الصور العقلية المحمولة كيف تصور مطابقتها لامر واحد بسيط في
الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا عجز عروض العموم
ومطابقة بعينها لخصوص الاجزاء المهية وعدم عروضها
فقد يتباين وقد يتداخل فيجئ تقسيم تلك الاجزاء
الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص من وجه والى
متداخلة بينهما عموم وخصوص والمص لم يتعرض لبيانه
بناء على تشابه تركيب المهية الحقيقية من امرين متساويين
عنده على ما سيجئ ولا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة
وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء
قد يتداخل بان يكون بينهما تصادق بالمساواة او العموم
مطلقا او من وجه وقد يتباين بان يتبها التصادق اصلا و

لمام

بحث الاجزاء المتداخلة والمتباينة

لا مطلقا

المشهوران المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا
يتناول المتساوية ويحتاج الى ان يجعل فيها ثالثا
او يقسم الاجزاء الى متساوية وهو متباينة ثم تقسيم المتصادقة
الى متباينة متداخلة ومتساوية وقد يوجد الاجزاء المهية
لا الاجزاء مطلقا موادا وقد يوجد محمولة وهذا استوفينا
الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما خص
التقسيم الى الاجزاء المتداخلة الى الاجزاء مطلقا لان بهذين
الاعتبارين وانما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا
اليه في صدر تلك المبحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة
المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى
ذلك فخصوصها اي الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية يعني ان
ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو
لان جزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية
وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة
ان يكون جزءا لجميع المهيات لكان البسيط فيتميز المهية
بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للمهية
في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلا مما واحدا
لو كان للكل واحد منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن
احدهما محمولا على الاخر وعلى المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة
والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو
علة الجنس والفصل في المتبادر المادة والصورة كالجنس
كالمادة في ان الشئ اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل
كالصورة في ان الشئ حاصل معها بالفعل والفصل علة.

الاجزاء المتداخلة الى الاجزاء مطلقا

والجنس معقول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل
كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة هو عين كل منها
بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حصة واحد منها
فاذا انضم اليها الفصل تعينت الاشياء وزال عنها الابهام
والتردد وانطبقت على تمام حصة واحدة من تلك الاشياء
فالفصل علة لحصول الجنس في الذهن وفي التعيين وزوال
الابهام والفصل عن الانطباق على تمام الماهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات
وعلية هذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصل
على ما ينبغي ولو توهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن
فقط والا لم يعقل الجنس الا مع فصلها وكذا لو توهم كونه علة
لوجود الجنس في الخارج والا لتغايرا في الوجود والممتنع الحمل
بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركبت الماهية من امرين
كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر الفصل فما لا جنس له
لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه
قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي
اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان
على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو
الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على
افرادها الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها
في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه
المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من حيث

ودا

وذكر انه فيه انه ليس من المقول ما لا يقسم وقال في الاشارات
اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب
ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي اما عما يشاركه في
الوجود او في جنس ثم رسم الفصل في الاشارات
بما هو اعم مما في الشفاء حيث قال بانه يرسم بانه كلي
يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال
بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين والا فلا انه لو لم يكن اعم الذاتيات
لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم
كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف
الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات
او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا لها عن مشاركاتها
في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات
حيث عمم ولو قيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان
مميزا عن مشاركاته في الجنس قال المحقق في شرحه للاشارات
الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحس للنامي فانه لا يوجد
بغيره فانه ومما لا يكون كالناطق عند من يجعله مقولا على غير
الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فالجنس
انما يحصل ويتقوم بنوعه فلذلك النوع انما يتميز
من تلك الفصل اما على التقدير الاول ففي كل ما عداه

بالحصر

جانب ركه في الوجود وأما على التقدير الثاني عن كل ما شاركه
في الجنس فقط فلأن الإنسان لا يتميز بالناطق عن جميع
ما يشاركه في الوجود إذ لا يتميز به عن الملك بل عما شاركه
بل عما في الحيوان فقط وهو المراد بقوله عما شاركه في
الوجود أو في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح
وغيره ممن سبق إلى أن الذاتيات التي لا تصلح جواب
ما هو لا يجوز أن يكون أعم منه إذ الذاتيات فهو إما مساو
أو أخص والمساوي ما يصلح للتمييز عما شاركه في الوجود
والأخص منه هو ما يصلح للتمييز عما شاركه في الجنس
الذي تحملها ولزمهم على ذلك تجويز تركيب أعم الذاتيات
الذي هو الجنس العالي من أمرين متساويين إذ لا واحد منهما
بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا
لأصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا إليه غنى عن
أمثال هذه التمحلات التي في الكلام أقول أما توجيه
كلام الإشارات فقد اعترض عليه بأن الفصل ليس هو
المميز عن جميع المشاركات في الوجود فلا حق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره وأما قوله غير مطابق لأصولهم
يعني أمر الفصل محصل للطبيعة الجنسية وأن الجنس العالي لا
يجوز أن يكون له فصل مقوم وأن الفصل القريب لا يمكن
أن يكون متعددا وأن ما لا جنس له لا فصل له إلى غير
ذلك فجوابه أن قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب
الماهية من أمرين متساويين وبنوا عليه تلك الأصول والشيخ
تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما رأوا ضعف أدلتهم

على ما ستطلع رجعوا عن هذا الأصل والوقوع أيضا لا يصح
لهم دليل غير مبني على هذا الأصل وأما قوله غير مطابق للوجود
يعني للقياس الدال على أن ليس في الوجود مثل الملك المذكور
كلها مدخولة فإن مبناها أنه لو تركب ماهية حقيقية من أمرين
متساويين فلا بد وأن يتحقق بينهما حاجة فليس أحدهما
أولى بالاحتياج إلى الآخر لاتحادهما بأن متساويا فيحتاج
كل منهما إلى الآخر ويلزم الدور ورد بأنا لا نسلم وجوب الاحتياج
في الأجزاء المحمولة لأنها أجزاء ذهنية لا تتمايز بينهما في الوجود
الخارجي إنما يجب ذلك في الأجزاء الخارجية المتمايزة
بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما إلى الآخر
من جهة أخرى فلا يلزم الدور وأيضا جاز أن يحتاج
أحدهما إلى الآخر من غير عكس ولا محذور إذ لا يلزم من
التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم الاحتياج
من أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومنها أن كل
ماهية إما جوهر أو عرض فإن كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها
فلا يكون تركيبها من أمرين متساويين وإن فرض تلك الماهية
جنسا من الأجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من أمرين
متساويين كان كل منهما إما جوهرا أو عرضا لا سبيل إلى
الثاني وإلا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة
إذ الكلام في الأجزاء المحمولة ولا إلى الأول لأنه لو كان
جوهرا فإما أن يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه وآخر
مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم أن يكون الشيء
جزءا لنفسه وإنه محال وهكذا القول في سائر الأجناس

العالية كالكم مثلا لكل مرحرمين اماكها ولا لكم ود لو زد الكلام وكذا
بانالانم انحصار الممكنات في المعولات العشر والاربع ادلم
يقم عليه برهان بل لو قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار
الاجناس العالية في عددهما والوقف لجواز انحصار
العالية في عددهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك
كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا
ذلك لكن لا نم جنسيتهما لما تحققنا ولا دليل لهم على ذلك سلمنا
لكن قوله جزءا لجوهر اما ان يكون جوهرا وعرضا اما ان
اريد به الجزء اما مفهوم الجوهر ومفهوم الوصف واما اريد به
ان الجزء ان يصدق عليه الجوهر او الوصف فان كان المراد
الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهوم مغاير المفهومي
الجوهر والوصف فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين
وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا
مخصوصا لزم ان يكون لشيء جزء الجزء النفس وانما يلزم لو كان
ذاتيا له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون بطريق
الذاتي والوصفي ولا يلزم من وجود خاص لا ينفك الا على
تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فالصدق على جزئه كان ايضا
جنسا لا عرضا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لكنه
انه جنس لجميع ما صدق عليه فانه ذلك ممتنع في اي جنس
كان وان اجناس المهيات النوعية صادق على
صدق الوصفي العام اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على
امتناع تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء
كانت متساوية اولا فانا نقول في الانسان مثلا

وجود العام

انه لا يمكن ان يركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما
اما ان يكون او لا ان لم يتم الدليل آه هذا وقد
بيننا ان الدليل على هذا المطلب من غير امتناع تركيب الماهية من امرين
متساويين فيقال الماهية التي جنس لها لا فصل لها لانه
اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج
الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير
وان كان مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم
احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان
لا يكون لها جزء لها ولها الجواز احتياجها في تقوم
حقيقتها الى الجزء المساوي لا انفصل بل التحقيق حقيقتها
والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء المتمايزة في الجنس والفصل
او يقال الفصل يعني فيما هو من ذلك الاول التميز عن المشاركات في الجنس
وازالة الابهام وان التحصيل عنى التطبيق على الماهية
قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان
المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء كان
ما او لفارق ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه اي ما يتميز به الشيء
في ذاته وهو الذي يفرق بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها
ويقومها نوعا فلو جوزنا تركيب الماهية من امرين متساويين
يلزم بانها لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يفرق شيء منهما
بطبيعة الشيء في احد الامرين الا بالمعنى الاول فلان لكل الماهية لا مشارك
لها في ذاتها فلا يجوز فيها يميز عن المشاركات في الذاتيات
نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها
بذاتها ممتازة عنها كان جزؤها ايضا ممتازة بذاتها عن كلها

استغنائه م

نعم عرضيات فليس كون احديهما مميزا للآخر عن الشيء اذا كانت هذه
الموصوفات باولى من عكسه واما التعين والتحصيل فلانهما فرعان
على امر مبهم يتردد بين مهيات شتى لا ينطبق على تمام مهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت
بهذه المعاني النسبة بأسرها في تلك الامور المتساوية وما كان
شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على
تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا انه لا جنس
له لا فصل له بذلك المعنى هو التميز بمعنى آخر وقع الفصل
تارة اخرى والجواب ان التميز في مفهوم الفصل الذاتي دون
التعين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه متغايران له لكونه
سببه ضمنا الامور مبهمة غير منحصرة وكلام الشيخ في الشفاء مما ذكرنا
انه مبني على امتناع تشكل تلك المهية ثم ولكن التميز الذاتي حاصل
لكل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز المهية عما عداها سوا
قلنا ان تلك المهية ممتازة بنفسها البتة عما عداها ولا يلزم
منه تحصيل الحاصل لان امتيازها عن اغيارها بتميز الجزء انما
كان لامتيازها باحد الجزئين عن اغيارها بالجزء الآخر وقلنا
انها لا يمتاز بعضها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان
لكل واحد من الامور المتساوية تميز ذاتي للمهية كان فصلا
لها بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد بطل انحصار الذاتيات
في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وقد ظهر
من ان يحقق بطلان المهية اذا تركبت من جزئين متساويين
فلا بد ان يكون مركبا من جنس وفصل واذا كان احدهما اكثر
اعم من الآخر فقط واما ما ذكر فلان تلك المهية المركبة مما ذكر

لا بد لها من طبيعة لانه صادق على المهية المركبة وعلى نفسه
وهو تمام المشترك وبينهما فكان نحو ان كان في ذاتي آخر
ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة فيكون جنسا والمهية المركبة
مخالفة له في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للمهية عرضي له فهو
مميزة ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب
انا لا نسلم ان الجزء الآخر يميز المهية بالقياس الى ذلك
الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان
صدقه عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى
يختص بالمهية ورد بان وصف الذاتية امر اعتباري
فلا يكون المأخوذ معه فصلا للمهية الموجودة في الخارج
المهية المركبة لا حصر لها في طبيعة لا يوجب ان يكون جنسا
وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون منحصرا
في نوع النفس وكل فصل تام اي قريب يسميه تاما بالقصور
الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز
المهية التي هي النسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها
لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف
الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
مشاركاته ويحصله نوعا والحساس يميزه عن الباقي لكن
لا يحصله انما يميزه عن بعض المشاركات به ويحصل الحيوان
وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد ولو تعدد فكل واحد
منهما ان يحصل به بالارادة بجنس فجعلها به نوعا وليس للآخر
في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان
يحصل بهما معا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع اسماء

للمتنبر بين حقيقة
الكل والجزء فهو تمام المشترك
بينهما من مختلفين بالحقيقة

على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبين يرد عليه انا نختار
ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا فقوله كان تماما فصلا
واحدا لا متعددا قلنا ثم اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب
ان يحصل الجنس بانفراده لا يتعين الفصل القريب
بتمام المميز ولذا سماه فصلا تاما الا انا نقول هذا يكون
بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور التركيب من امرين في تمام الجزء
المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن واحد منهما
تماما وانما يتصور التركيب لو فسر الفصل القريب بما يميز
الشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور وانما يشكل
لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان
لانا نقول بل كل منهما جزء الفصل فان حقيقة الفصل
اذا جهلت عبر عنها باقرب ما ذكرنا كالنطق للفصل الانساني
ولما اشتبه حقيقة كل من الحس والحركة بالارادة على الامر
عبر لهما معا عن فصل الحيوان بهذا وقد يعبر عن هذه الدعوى
بعبارة اخرى [illegible] انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة
ومعنى كونهما في مرتبة لماهية واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية
عن جميع ما شاركها اولا يكون يمتاز احدهما فاخرج عن الاخر
وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في
مرتبة واحدة لماهية واحدة بمعنى كونهما في مرتبة واحدة
ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم
من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضا للنوع
الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص
تمام الذاتي المشترك منهما بل كان جنسا او مساويا ويلزم ان يكون

كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما
او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده
والا لكان النوع متحصلا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر
جزءا والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل
بالفصل وبالجنس الاخر فمعنى تحصل كل منهما هو المجموع
الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة
لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم
الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام
الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله
والا لكان النوع محققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز
ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع في تحققه الى اجزائه
الباقية وان ارادوا بالتحصيل تحقق حقيقة النوع كما
كان اللازم مما ذكروا ان يتوقف كل من الجنسين في تحققه
على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور
اذ حقيقة توقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل
واحد من الجنسين فلا محذور فيه وتوضيح ما ذكره لم يكن [illegible]
[illegible] اجزائه احدها [illegible] لا يحصل [illegible]
[illegible] بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل [illegible]
مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون
الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما
على الاخر في تحصله فيتمشى الدليل بهذا الا تحصل كل
من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع محققا بدون

ايضا

الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من
حيث انه متحصل كما حصل نوعا منه قطعا وليس لما هو
خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمتحصل الذي هو الفصل
فرضا مدخل في تحصيله ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنهما
فلا يكون جنسا لهما والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين
بالفصل والجنس الآخر اذ لا مانع هناك من اشتراكهما في تحصيله فلا يكون
كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر الا بجعله باعتباره
في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما متوقفا على تحصيل الآخر فيلزم
الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه على ذلك التقرير
انا نسلم اذا كان الجنسان متباينين واما اذا كان احدهما اشد
ابهاما كما في ... يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز
ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم الدور والاول
ان يقيم على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة
لكان لها فصل محصل فيحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل
واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وحينئذ واحدة
هذا انتهى كلامه واقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان
حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكنه
لما كان مبهما لم يتحصل ولم يزل ابهام الجنس له اثر في تحصيل الآخر وحاصل
الاعتراض ان المتحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل
من الجنسين مدخلا في تحصيل الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حصة النوع
به فلا نسلم انه لا تحصيل لكل منهما مدخل في تحصيل الآخر فان النقوم النوع بجنس
لا يتوقف على تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به
ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز

فيكون جـ
يجوز ان لا يكون متساويين فيكون في كل منهما ابهام من وجه يزول بانضمامه فيهما
ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الآخر
كما مر سابقا عليه ونقل ذلك سيدي روح معنيه وهو غير مطلق
على ما قيل الحيوان والناطق فكل منهما ابهام ويزول
بالآخر فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق
يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان
يميزه عن الملك واما توجيه الاول فيرد عليه منع ظاهر وهو
انا لا نسلم انه يحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم اما
يكن معهما مقوم النوع واحد لكنه هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها
جنسان في مرتبة لكان لها فصل يحصل اه لجواز ان يكونا مثل الحيوان
والناطق على ما قيل ونقلت آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير
جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع
جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها
اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا
للآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة
وهو مستحيل بما تقدم ثم ان ... ان اجزاء الماهية لا يكون
كلها فصولا حيث بينا ان ما للجنس له لا فصل له فثبت انه ان
الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو
فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه
اجناسا وبعضها فصولا فلا تركب عقلي الا منهما جميعا
وينبغي ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل
انما هو على تقدير ... الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء
هو في ذاته على ما نقلنا من الاشارات واما اذا اريد قيد من جنس

موجودا فی کل من النوعین واعم من کل واحد من تمام المشترک
قالوا انه لا اعتراض علی ما مر بدفع له الا اذا ثبت انه لا یجوز ان
یکون للماهیة واحدة جنسان فی مرتبة واحدة اقول یمکن دفع
الاعتراض من غیرها وعلی تلک القاعدة ان یقال بعد الجزء الذی
هو بعض تمام المشترک یکون مشترکا بین الماهیة وکلا النوعین
المذکورین فاما ان یکون تمام المشترک بین الانواع الثلثة او بعضه
للسبیل الی الاول لانه خلاف المفروض والی الثانی لانه یلزم ان یکون
هناک تمام مشترک ثالث بین الماهیة وبین النوعین
المذکورین یکون الجزء المذکور بعضا منه وننقل الکلام
الیه فیلزم ان یکون هناک تمام مشترکات غیر متناهیة
یکون کل منها اعم مطلقا من الآخر لا یقال اذا بنی
الدلیل علی القاعدة یلزم التسلسل ولا حاجة الی تخصیص
الکلام بالماهیات التی یمکن تعقلها بالکنه بان یقال
لما ثبت امتناع وجود جنسین فی مرتبة واحدة لزم
ترتب الاجناس بعضها مع بعض الی غیر النهایة فیلزم ترتب
امور غیر متناهیة موجودة معا اذ الکلام فی الماهیات الحقیقیة
واجزائها لانا نقول هذا انما یتم ان لو کان الاجناس
متمایزة بحسب الوجود الخارجی ولیس کذلک لما عرفت
وطریق الحصر هو ان یقال الجزء الذی ان کان
تمام الجزء المشترک بین الماهیة ونوع آخر مباین لها فهو الجنس
والا فلا یکون اعم الذاتیات والا لکان تمام المشترک
المشترک وهو خلاف المفروض بل یکون اخص منه ولو وجد فیلزم
علی امتناع ترکب الماهیة من امرین متساویین فتمیز الماهیة عن

علی نقل من النسخ قلابد فی بیانه من طریق آخر وهناک طریق مشهور
زعموا انه مبنی علی امتناع وجود جنسین فی مرتبة واحدة
وهو ان الجزء المحمول ان کان تمام الذاتی المشترک بین الماهیة ونوع
آخر مباین لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء کان مختصا بالماهیة
اولا اما اذا اختص بها فظاهر لانه یصلح للتمییز علی ان ترکبها من الجنس
ضروری واشتراکها مع الغیر فی ذاتی اعم اذ یمتنع ترکب الماهیة من امرین
متساویین فاذا ثبت اختصاص احد الجزئین فلابد من اشتراک
الجزء الآخر ویکون هو الجنس واما اذا لم یختص بها فلا نسلم انه لا یکون
تمام المشترک بین الماهیة ونوع آخر مباین لها اذ التقدیر کذلک ویکون
بعض تمام المشترک فان حصل تمام المشترک یکون فصلا لمیزة عما
ثبت له من فصل او هو جزء مشترک مع الغیر فی جزء
آخر هو جنس والماهیة به تتمیز عن بعض ما یشارکها
وذلک الجنس فیکون فصلا لها ایضا وان لم یختص به فلابد من تمام
مشترک والا یلزم ان یکون بازاء الکل تمام مشترک نوع مباین
للماهیة ایضا یکون الجزء المفروض موجودا فیه ویکون ذاتی آخر
للماهیة تمام المشترک بین ذلک النوع والماهیة ثم بازائه نوع آخر
وتمام مشترک آخر وهکذا حتی یلزم ان یکون للماهیة تمام مشترکات
غیر متناهیة ویلزم ترکب الماهیة من امور غیر متناهیة وذلک مستلزم امتناع
تعقلها بالکنه والکلام فی الماهیات المعقولة بالکنه التی یمکن
تعقلها بالکنه واعترض علیه بانه لم لا یجوز ان یکون تمام المشترک
الثالث بعینه هو تمام المشترک الاول بان یکون بازاء الماهیة نوعان
متباینان متشارکان فی تمام المشترک بین الماهیة وذلک
النوع لا یوجد فی النوع الآخر ویکون الجزء الذی هو بعض تمام المشترک

ان م

سیل

مم

نلکم

عن مشاركيها كما بينا في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية
عن مشاركيها في الجنس ويرد عليه انه لا يلزم من كون جزء الماهية
اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون مفهومه بوجوده لنوع
آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة فلم يكن جنسا لها وتحقيقها كما لا يخفى ويكون
منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما يعني ان كلا من الجنس
والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا
فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس
طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي
ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي
كما ان جنسيهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي
منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر و
وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل
بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فعرض له الكلية بالقياس
اليها فهناك موصوف هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا
وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهوم
الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من الموصوف والعارض ويسمى
كليا عقليا لمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار نظير طبيعة الطبائع
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلي والجنس بالنسبة الى مفهوم الجنس
والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن تحقيق هذا البحث لا يحتمل
المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات
قد يكون الكلية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا
واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض

يسمى

يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته فصل الجنس
العالي يسمى عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل
المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المعلم لا يكون
للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب واما
المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال
المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته
ومنه ما هو غير مفرد بالذكر ما مر من العالي والسافل فالنوع
ما قيل من ان المعنى في العلو والسفل والتوسط هو ان يكون
الاعلى جزءا من مفهوم الاسفل اذ لا اعم المجرد العموم لا يحقق
الجنسية حالة لا بالمفهومات العالية كالموجود مثلا اعم منها
وليس الا على الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى
فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير
من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل وهكذا
الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه
سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير السافل وما بينهما
هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل
آخر مع انه مردود بما قد مر في فوائد بيان جنس الفصل لا معنى
له وحصوله في موضوعه مستلزم المضاف اليه وهما اضافيان
وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل
لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس
الى النوع والفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون
مقولا في جواب ما هو والفصل ما يميز الشيء لكن مع تقابلهما
قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان

كذار

فان الجنس للشيء لا يكون محصلا له بل بالاضافة الى شيء آخر
وذلك كالجنس الذي هو متحصل بالنسبة الى المحمول جنس بالنسبة
الى السميع البصير ولا يكون اخص الجنس بالنسبة الفصل بان يكون
جنسا بالنسبة الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا
لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل محصولا لو كان
الجنس وشيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا
الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية
مرتين وانه باطل قطعا بل العموم جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان
جنس لكان مشتركا بين الماهية والنوع [illegible] المشترك
فان كان تمام المشترك من الماهية وذلك النوع كان جنسا
للماهية وان كان بعض تمام المشترك كان فصلا لجنسها كالنفر
ولا تخرج الجنس واجزاءه عن داخل الفصل على ما يتبين واذا
يعني الجنس والفصل اما مضافا فان اليه يعني النوع كان الجنس
اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا وبالنوع اعترض عليه
بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة
اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت اليه بالجنسية وبين
غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا فانما هو مخصوص بالفصل
القريب فان الفصل البعيد بالقياس الى ما هو فصل قريب
له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه
فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه
ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصل
البعيد فانما يكون اعم مطلقا مما هو فصل بعيد له و

ولا يجوز في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها
لا ينافي ذلك فوت ولكن الجواب بان المطلق في الفصل
التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو الخصوص
لما هو فصل قريب من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات
وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا
الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من ترجمة
لكن ان [illegible] والتشخص من الامور الاعتبارية
الماهية النوعية من حيث هي نفس تصورها غير مانع من
الشركة بل يجوز العقل فرض اشتراكها وحملها على كثيرين والتشخص
من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي نفس
تصورها غير مانع من وقوع الشركة بل يجوز العقل فرض
اشتراكها وحملها على كثيرين والتشخص هو نفس تصوره
مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من امر زائد على الماهية
وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه
لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص ويتسلسل الكلام اليه
ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص
وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية تشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع
بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته وسائر
التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال
ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وانما امتنع تعدد افرادها
بحسب الخارج فهم قالوا الواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية كلية
نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور
عندهم الثاني لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لجعله من [illegible] الشخص

انه

من النوع دون حد اخر سبقه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا
التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان عروضه
لا يتوقف على تميز سابق ليلزم الدور او التسلسل وحاصله ان ذلك دور
معيّة فان المهية اذا وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص
وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف عروض
كل فصل لحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم
على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق
وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز
هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان
وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشي محتاجا الى شي ولا يكون
مقارنه كذلك واحتج المخالف ان القائل بكون التشخص
موجودا في الخارج لوجود الاول انه جز الشخص الموجود في الخارج
وجز الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه
ان اريد بالشخص معروض التشخص فقط ان التشخص عارض
له لا جز منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان ما
يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان
بل الموجود هذه هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف
بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد فانه
لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا
والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن
هو الانسان مع شي اخر يسميه التشخص فذلك الشي الاخر
جز زيد فيكون موجودا الثاني ان نسبة المهية الى التشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل
مهيات متعددة ولا يتعين شي منها الا بانضمام فصل اليه
وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا
في الذهن كذلك المهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين
شي منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا
ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود
هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى تركب
منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك
الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى
مهية نوعية كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر
لما سبق من ان الجز العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في
الخارج ولو سلم فذلك الشي هو ما يخصه من الكم والكيف والاين و
نحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من
المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص بل يقولون ان التشخص الذي
الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يكثرها بنفسها لكون
المهية من حيث هي لا يقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يكثرها بما
انضم اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل
الثالث ان التشخص لو كان عدميا لم يكن معنى في نفسه اذ لا هوية للعدوم
فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شي
عما عداه بحسب الخارج والجواب منع ان ما يضاف الى الطبيعة
يعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق
لا التشخص ولو سلم فان الموجودات التي رجحه نحو اتصافها بالامور
العدمية ويكثرها تلك الصفات وامتيازها عما ليست متصفة بها كالعمى

الذي يتميز بالعمى عن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا لكان اللاتشخص
وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين
وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما
على الاولى فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فلان حكم الامثال
واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر بل يكون
معدوما في الخارج على ما ادعيناه امرا اعتباريا ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي
وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد باللاتشخص عدما لمفهوم
اخر وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي
ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقائق
ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات فلا يجوز ان يكون مخالفا لما شاركه
في عارض فهو مفهوم التشخص الحاصل ان التشخص لو كان عدميا
لما انه صرح كالاطلاق [illegible] والعموم [illegible] وذلك
فان كان عدما كالاطلاق اولى [illegible] كالكلية والعموم
لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لكان التشخص [illegible]
للماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انعدام الامر لا ينفك [illegible]
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية
فكذا التشخص لا يكون [illegible] ولا يكون [illegible] وان لم يكن التشخص
عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه من عدم الاطلاق
لزم جواز الانفكاك [illegible] عدم الاطلاق [illegible] ذلك العدم
الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون
التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين
واما ان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء
مطلقا معينا وفيه جمع النقيضين والجواب بما سبق

بما سبق

ما سبق من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر
ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدما للاطلاق
مطلق التشخص فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم
الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن متمايزا افراد الماهية بالتشخصات
الخاصة الموجودة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص
فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي
هو ذلك التشخص وهو الاستلزام ان كون الشيء لا مطلقا ولا
معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون
متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال هو ان
يقال لو كان للماهية تشخص تشارك جزءه من التشخصات
في مفهوم التشخص فلا بد ان يتمايز عنه بتشخص اخر وننقل
الكلام اليه حتى يتسلسل لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص
[illegible] وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل
او يقال لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن
او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج
لا بد له من تشخص فلا بد لتشخص من تشخص وهكذا فيتسلسل
او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له
وجود في العقل فكان له تشخص لما مر ان الموجود ذهنا او
خارجا يستلزم التشخص فننقل الكلام الى هذا التشخص
حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا انظر من حيث هو امر
عقلي وجدته [illegible] لغيره من التشخصات وفيه لا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام

اليوم

في مثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده ويجاب
بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد
على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات
في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ان التشخص يجوز ان يكون
نفس الماهية فلا نسلم [illegible] وقد تستعد المادة المتشخصة بالاعراض
لماهية اي لماهية فان الحصة من الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة
لنفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك
تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل يتشخص بمغاير
لنفسها وح يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها
تشخصها وتحقق والالزم تخلف المعلول عن علته
لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز
ان يكون امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته
الى الكل الافراد والتشخصات على السواء ولا
حالا فيه لان الحال في التشخص لافتقاره
اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه يكون متقدما عليه وهو محال
فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر
تقريرها في مبحث ان كل حادث
مسبوق بمادة والاستشهاد [illegible]

افرادها

افرادها فكيف يتعدد افرادها بحلول فيها واجيب
بان المادة تقبل الاعراض بحسب الاستعدادات المتعاقبة
الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا
للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة بل
متعاقبة ومثل هذه التسلسل جائز عندهم وقال صاحب
المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا
التسلسل في المادة [illegible] لان مرجع ما ذكروه هو ان
علة تشخص المادة امور حالة فيها [illegible] متعاقبة لا الى نهاية
متقدم على التشخص الاخر [illegible]
لنا ان نقول لم لا يجوز ان يكون التشخص [illegible]
بتعاقبها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما
لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى
المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على
ما ذهبوا اليه من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة
الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في بحث
ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم [illegible]
ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك نعم
ان يقال لا نسلم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد
والتشخصات على السواء لجواز ان يكون وجود الممكنات
ليست محالا الا ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة
الى المنفعل ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المادة لم لا يجوز
ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث
يتناول المجردات لانهم فرعوا على هذه القاعدة

ان افراد العقول انواع منحصرة في الشخص فيها
قالوا الان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة
عن المادة بل ماهيتها تقتضيها او لوازمها فلزم الانحصار وقالوا
ان النفوس الانسانية انما تتعدد وان لم تكن
مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في
الماهيات متعددة بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد
من المفهومات الكلية في اي مرتبة كان كالحس لا يقتضي
ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يمكن ان
يفيد التقييد امرا لا يخرج الا على الشخص واحد ويتحقق في شخص
خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز
في العامين ان يمتنع عمومها بتقييد احدهما بالآخر وتخصيص
بنوع واحد كما في الحيوان الناطق المركب فلم لا يكون تقييد الكلي في بعض
المواد والمراتب موصلا الى امتناع فرض الاشتراك
وان قيل على ما ذكرتم لزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويعد
الجزئية جزئيا اذ لا محالة مفهوم كلي منضم الى ما يضم اليه ويجعله
جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل التشخص ان يتحصل مفهومات
غير متناهية قلت لا نسلم ان كل جزئي له مفهوم كلي يضم
اليه ما يضم له ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض
الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص بذاته مانع عن
الحمل الى كثيرين لم يحتج الى ما يقيده بالجزئية واما الشخص فلا يتحصل
الحمل الى ماهيته والتشخص لان التشخص مجرد عما عداه
بذاته ولا اشتراك له مما هو الا في مفهومات بعرضه والاشتراك

كلي

بالتقييد

بالكلي

تشخص

في الاعراض تتنوع الانيات بالامتثال يحي الماهية واما الطر
لي فائدة ... الكلي بالعين والتميز تغاير التشخص لان
التشخص شيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس
الى المشارك لانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر [illegible]
اي تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
مميز شخصي لا كلي والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان
مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض
ولا بعدمها اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه
انه واحد ولا يصدق عليه انه متشخص فلا يكون عين الوحدة
بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي
اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من
حيث هو بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا
لوحظ اتصافه بالكثرة صدق عليه انه موجود ولا يصدق بتلك الملاحظة

٤٦

عليه انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث حمله صدق عليه
انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية
نفس الوجود الشخصي ويلزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم
البسيط الواحد اعداما له لكن الجسم المتشخص بالكلية والجسمين
الحاصلين من كتم العدم او بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل
الوجود وقد نبه على ذلك بان التفريق اعدام بالكلية وايجاد
الجسمين من كتم العدم لكان لمن تمسك بالمياه التي جعلت
من البحر في الكيزان الى الماء الذي في البحر كنسبة سائر الاشخاص
من المياه التي لم يكن في البحر وليس كذلك بالضرورة فان
اللهو الصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل
لهم ما تعلم بالماء الذي كان في البحيرة يقولون حفظناه
فقد جعلناه في الكيزان بحذف ما اذا صورناها البحرة
واخذ في الكيزان ومن الشركة فانهم لا يقولون على هذا
التقدير ان ماء البحر محفوظ على الكيزان والحكماء المانعون للجزء
الصورة الجسمية بتقدير التفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون
التفريق للجسم اعداما بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل
على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط
الواحد اذا افترق زالت وحدته دون هويته الشخصية
والا لكان التفريق اعداما ووقتا وقد اي تساوق
الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا
باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا بذلك الاعتبار
ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما
بديهي التصور وهما اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال.

سواهما في الكل منهما اعرف بالاقسام حتى ان الوحدة
اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال
من الوحدة فيشبه ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان
لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال ادراكها وان
اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة
ايضا ماخوذة كذلك فلا يدركها العقل في قوة جسمانية تحت
خيالا او مما يختص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية
عند الخيال لا وجه له اجيب بان المدرك للكليات والجزئيات
في الحقيقة هو الانسان لا هو العقل اي النفس الناطقة كما
هو المشهور لكنها يدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور
الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالاتها اي ترتسم
صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا امرا واحدا ثم ان صور
الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة
في الالات فان النفس يدركها اولا بالاتها جزئيات
متكثرة ترتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع عنها بملاحظة
مشتركاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد
من الكليات المرتسمة في ذات النفس موصوف بوحدة وجزئياتها
المنتزع هو معنى المرتسمة في الخيال وفي غيره موصوف بكثرة ولاشك
ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف
عنده بالنظر الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان
موصوف الوحدة اعرف عند العقل من موصوف الكثرة
اعرف عند العقل باعتبار الالة من موصوف الوحدة فكذا
حال العارضين اعني الوحدة والكثرة والكلية لانهما عارضان

انه
والجسم
او

لموضوعهما هناك اى فى العقل والآن فالعقل اذا اخذ وحدة
كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه
لما هو عارض للمرتسم فى الآلات واذا اعتبر مع الة كان
الامر بالعكس فيكون بذا الادراك للعقل نفسه اقول فيه
نظر لانه قد يرتسم فى النفس صور كلية كثيرة مع كلا منهما جزئيات
كثيرة فكلها الجزئيات المرتسمة فى الآلة موضوعة للكثرة كذلك
فتلك الكليات المرتسمة فى النفس موضوعة للكثرة ايضا وكل
كل واحد من الكليات المرتسمة فى النفس معروض للوحدة كذلك
كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروض للوحدة
ايضا فلا وجه للتخصيص للوحدة بالعروض لما ارتسم فى النفس و
الكثرة بالعروض لما ارتسم فى الخيال وليت الوحدة اى اعتبار
ملبسين لزوم النسبة بل هى من ثواني المعقولات وكذلك
الكثرة معرانها ايضا من الامور الاعتبارية بل هى من المعقولات
الثانية نظرا لانها عبارة من عوارض الوجود التى هى على ما سبق
وهى موضوعات للموجودات فى الخارج ولها ليهما الاضافة العلية
والمعلولية فان الوحدة علة معقبة للكثرة والكثرة معلولة متقومة
بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال الكثرة بمعنى ان الوحدة
بعينها اذا اخذت مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة
مكيل لها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيال
والمكيلية فموضوعهما اعنى الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض
لا التقابل جوهرى بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة
تقابل بوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون
واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان

ان م

فكام

بلك

طريان

طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء
متعددة يحصل منها شئ واحد كحصول البيت كانت تلك
الاشياء المتعددة باقية باجسامها فقد تركب منها شئ
واحد فالكثرة باقية فى موضوعها الذى هو تلك الاشياء
التى صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث
هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع وان زالت تلك
التى كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة
فلا اتحاد فى الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك
الزائل ومعروض الوحدة هو الحادث وقس عليه
طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول والجواب النقض
بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة
واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة فتأمل
والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص
بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور
لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس
كالزوجية والفردية للعدد او بالاعم كالجزئية والكثرة
للشئ كمنف ويلزم ان يكون حمل الانسانية والفرسية
والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص
غير متقابلة لموضوعاتها ولا يمكن ان يكون تشخص واحد موضوعا
لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب
ان يكون واحدا انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما
العقل ونسبهما الى موضوع واحد بالشخص جوز بمجرد
بملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما على سبيل البدل دون

بحث م

حوام

الاجتماع من جهة واحدة لكن بما امتنع ثبوت احدهما كذب
ثبوت الآخر فيه لا من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض
ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض
ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محالا كالعروض وليس الاشكل
كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محالا بالوجه فنقول
هذا دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكره في الدليل
ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ولو باعتبار ما لا يشخص
لانهما متساوقان في الوجود وكل موجود واحد بالشخص يمكن
للعقل ان يفرض كثرة الكل لا من جهة التي بثبوتها واحد
حتى يكون الوصف المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال
تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض والمفروض محالا ولو سلم
ان موضوع التقابل يجب ان يكون واحدا بالشخص
نقول قولك ان كانت تلك الاشيا المتعددة باقية
باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشيا
باقية متعددة على نحو عنه فقط باعيانها فمع ان اثنا غير
باقية بتعددها ولم يزل ايضا ان زوال الكثرة عن شي
لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه الذي في
كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لما
آخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت
انها باقية بتشخصها فممنوع الملازمة ولقول تلك الاشيا مما
تتشخص وقد زالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة
حصه والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من التشخصات
فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما الله

الا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما
لماء واحد بالكلية وايجادا للمياه وكذا لكان جمع المياه
المتعددة في انا واحد اعداما للمياه وايجادا للماء
والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر او كذا جميع
المتعددة في انا واحد اعداما للمياه وايجادا للماء فان
تلك المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية
معروضة للكثرة وكل واحد منها امر متصل في حد ذاته فاذا
اجتمعت في انا واحد زالت تلك الصور بأسرها وحصلت
صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما هو
عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة
هي الصورة الحادثة ولا اتحاد في محل الوحدة موجود
في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم
موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان في انا واحد
ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة
هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على
اثبات الصورة وعدم اقامة حجة على نفيها من قبل المعترض
الا على سبيل ما يدل على صورة الجسمية الواحدة فهو
لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا تقوم برهان محلها
على امر واحد بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا
لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الباقية
بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة
في الاخرى بالوحدة وذلك كان في اتحادهما محلا

قطعا كيف ومحل م

الهيولى م

ان م

ان م

الماء

لا يقال الهيولى ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة ضرورة انها ان
اتصفت في حد ذاتها باحديهما لا يمكن اتصافها في حد ذاتها
بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض على سبيل التبع
الحال فيها على طريق وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره
كما يوصف ساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع
للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة
هو الصورة والهيولى لانا نقول هي شبيهة متشابهة بالمشترك
المنقضي فان اتصاف شيء في حد ذاته يطلق على معنيين
احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومفاده ان يكون
ذلك الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف
الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء
بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها
موصوفة بالحركة وساكنها موصوفا بها بالعرض وثانيهما ان يكون
الاتصاف متحققا في ذات الموصوف كالفوقية لا لا ان يعرض بعد
ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة
ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع ولئن اتصف
في حد ذاتها باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فلان
قد يكون موصوفة بالحركة وقد يكون موصوفة في ذاتها
بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي
ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة
هيولى فان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف
بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون
موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان للكثرة مفهوم الوحدات

فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء معتبر
سوى الوحدتين والانضمام فلازم لذلك الحقيقة خارج عنهما
وتوهم الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم نوعا من رسمي
لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها
والوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا
وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع
ما قيل من ان ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة
ثم اما بحسب الخارج فلانها اعتبارات عقليات
واما بحسب الذهن فلان الكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم
بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان
اريد ان مفهوم الكثرة متقوم بمفهوم الوحدة بمعنى ان
الكثير مؤلف بحيث يصدق على كل جزء منه واحد وهذا
يقتضي اجتماع الكثرة مع الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي
التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارض بل من
موضوعها ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا
على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع
كالفرس واللافرس كالبصر والاعمى والابيض واللا ابيض
وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف
اذا اخذ معين الموضوعين اقول ان المعنى
بامتناع الاجتماع المتقابلين ان يتصف شيء واحد بهما
في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في الفصل
السابق من الفصل الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا
موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا

حدم
ابدم
نعل م
اتم

موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات تقابل التضاد
التضايف اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى
مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة
واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان
المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين في الوجود لاحدهما على الآخر وجودا
ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا
وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما تعقل بلا
الأخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان
احد المتقابلين منهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة
للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة
عدما لها لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد
لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى كلام ان الضد لا يجامع
الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت ... مع ان الوجه
خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما
مقومان لها ثم معروضهما اي الوحدة والكثرة قد يكون واحدا
فلذا في المعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع
ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا
كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة
من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تعرض جهة الكثرة اي لم
تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم
تكن خارجة محمولة عليها وذلك ان يكون خارجا غير محمول

عليها كما في نسبة وحدة النفس الى البدن ونسبة الملك
الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة
بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما
اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عرضية
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون
بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النفس
والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف
ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في
وحدة القطن والثلج من جهة البياض فان القطن والثلج
كثيران بذاتيهما واحد من حيث انهما ابيض من جهة الوحدة فهو
عارض لها اي القطن والثلج الذي هما جهة الكثرة وكما في وحدة
الكاتب والضاحك من حيث انهما الانسان كان المحمول
وهو جهة الوحدة بما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني كان المحمول
كان جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارض لها موضوع
هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي موضوع
واحد وهو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فهو عارض
لموضوع صح لعوله محمولات ومولد او بالعكس عطف عليه
بحيث انه صح لعوله موضوعات على طريق اللف والنشر
غير مرتب ويكون حاصل الكلام ان جهة في هذا القسم
اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وتسمى
الواحد بالعرض يكون تكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولا بحسب وحدتها
ولم يسمى الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع

وانما بعبت بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان الحصر
بالمعنى المذكور ممنوع وصحته بكونها نقيضا وقيل لجواز ان
تكون كل منها موضوعا للآخر والآخر محمولا له لان بعضها
بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها
بالطبع محمولا كالكاتب والضاحك في المثال الثاني
توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسم الواحد بالنوع
الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه ان
كان هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي
موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب
والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في
ان كلا منهما محمولا على الانسان والمحمولية المتحده بينهما عارضة
لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض
فانه عرض لكل منهما اذ موضوع للابيض والموضوعية المتحده بينهما
عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا المثال الصحيح حسن
من كل جهة الا انه في المثال الاول هو الانسان وفي المثال
الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول
هذا القائل لم يعين المص كانت هناك سود او بيض او كان
هناك حمر وصفر الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة
الوحدة فيه عارضا ولم يعتبر من بينهما هذا العارضان بالكون
هناك وتم العائد اي لكون هناك حتى قال المص كانت
هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما بينهما والابيض
لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس

ليس شيء من العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه وكان الانسان في المثال
الكاتب والضاحك كذلك فذكر في اطلاق العارض على الانسان بهذا الطبع المراد بهما
والقطن فان الموضوع عارض الابيض بالموضوعية راجعا في الحقيقة الى اتحاد المحمول وان الموضوع
الكاتب جهة الوحدة داخلة الكثرة فوحدة جنسية ان كان جهة الوحدة
جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كان نوعا
لها كوحدة كاتب زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كان فصلا لها كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما ناطق ووحدتها مساوقة لها لكن موضوع الكثرة لا يصدق الا ان يكون
موضوعا للكثرة لموضوع مجرد عن الكثرة لا غير اذ لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد
بالموضوع الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة شخص
من الشخص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد
فهو غير داخل في المقسم فيكون الواحد بالشخص الذي لا يحتمل القسمة لذاته الا المعداد
اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد
عدم الانقسام اصالة بيانه اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام انه اراد
ان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية كالنقطة والمفارق اما ان يكون
له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية ايضا فان الوحدة الشخصية ذات
مفهوم عدم الانقسام وقد ورد عليه كون اضافة الموضوع ... ان يكون
الوحدة نفس المفهوم لعدم الانقسام هو مطلق اي وحدة ... مطلق ...
ان اي وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والنقطة كقسمة ان كان له
مفهوم زائد ذو وضع اول ... العبارة في ... الحيوان ...
والنقطة ان كان ذا وضع ... ان الحكم موضوع مجرد عدم الانقسام ودلك
بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق
فقط ان لم يكن ذا وضع ... ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة الا ان
وان قبل القسمة فهو مقدار كما ... القسمة بالذات او جسم كما ...

نعل بالذات وهذا انما على مذهبه في نفي الهيولى فلا يرد النقض
بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما من حلول سرياني بسيط
اي لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم
اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في
الوحدة التي لا يكون موصوفها الكثرة والجسم المركب واحد من
حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام
اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها
فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من
الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه
وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتب في الواحد بالشخص
لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ما كان اولى من الواحد بالوحدة
الوحدة وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد واشد منها
فيما دونه ولهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد
الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان
بعض افراد الوحدة اولى من الوحدة كذلك بعض افراد الحمل
اولى من البعض بالجهة على ما سبق فقيل معناه ان هو هو وهو
ان يكون للشيئين وحدة من على نحو الوحدة في الانقسام الى
الاقسام المذكورة فكما تحقق جهة الوحدة اما مقومة او عارضة
فكذلك جهة هو هو لجميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو
لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية
فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث واحد بخلاف الوحدة فانها
يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول
ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسام

البعض

الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو
بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم آخر اذا اعتبر
فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار
انقسام هذا المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصية هو هو قليل
الجدوى والقاء هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية وقسميها
مع انها لا يندرج في هو هو غير ملائم والوحدة في الوضع
الموضوع والدالي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان
الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس تسمى مجانسة وفي
الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازنة وفي
الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد
محال اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا
بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد
او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا
طينا او الكون والفساد كما صار الماء بالغليان هواء واحدا
والاتحاد بمعنى كون الجسم كان اسود والآن ابيض فصار اسود او
ابيض وهو جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير
شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء آخر
كان يكون هناك زيد وعمرو ونسلا فيتحدان بان يصير زيد
بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لانهما بعد الاتحاد ان كانا
موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا
كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما موجودا
كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض
والغرض بالاتحاد انهما كانا موجودين كانا اثنين

لا واحد وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد
ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين
فيلزم فناء احدهما وبقاء الآخر او غيرهما فيكون فناؤهما وحدوث
ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد
هو نفس الوجودين الاولين صار واحدا لا يقال يلزم ان
يكون واحدا بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم
ذلك ان لم يتحدا ذاتا وهما كان هناك ذاتان وواحد
الوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا
اقول وبوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما
متشخصا بتشخص يمتاز به عن الآخر فان بقي ذلك
التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الموجودان
كل واحد متشخص بتشخص امتياز عن الآخر فهما متشخصان
متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد
فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال تشخصه فيكون
هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث
ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد
الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان
كلا من التشخصين الاولين قد كان امتياز به احدهما
عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون
هو نفسهما فالحق هو ما يشهد به جهتي التغاير والاتحاد على ما سبق
من الحمل الايجابي المستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان
حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا
للشيء على نفسه والوحدة المستبعد لان العدد لكونه كما

فيكون ثم

اوم

يقبل الانقسام والوحدة ليست ومن جعلها عددا اراد
بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ
للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته
لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدات
الست لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس
باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة
وواحد مما تعددت به الكلام استثقالا لانسب فيما هو ذاتي
له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني به عما
عداه فان قيل كما ان يكون كل واحد منها متقوما لها بل لما
القدر المشترك بين جميعها او لا مدخل في تقويمها
بخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي يقتضي
حقيقة الستة هو الوحدات ايضا ليس الا فلم يتقومها
بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول
المتقوم بها الوحدات لا غير لانه لازم على كل حال وايضا
يمكن تصور كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد
كالعشرة مثلا اذا تصورت وحدات تمام عشر
بشعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها عند تصور
جميع العشرة بالخصوصية فلا يكون شيء من تلك الاعداد
داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها غيرها حصلت الاثنينية
وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد
واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه الوحدة يحصل
ثلثة وهي نوع آخر وهكذا كل نوع اذا زيد يحصل
نوع آخر واذا زيد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا يتناهى

لا نسلم

بعض ما لزم الترجيح والوجوب

مما ذكر اعتراف بالتقوم
لا بعال تقومها بالوحدات

ثم
تقوم جميعه

الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع مختص بكمال هي النوع
لاختلافها باللوازم كالحصر والمنطقية والتركب والاولية
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
وكل واحد منها اي انواع من الاعداد امر اعتباري
لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر والضابط لحكم
اي مدرك النوع من العدد الحاصل اذا انضم بعضها الى البعض
في العقل انضماما اي بحيث ذلك النوع مثلا اذا انضم واحد الى
واحد حكم العقل بالاثنين عليها واذا انضم واحد آخر حكم العقل
بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها فانه
يقال وحدة واحدة وعشرة فان كل ما له هو وجود ذهنيا او خارجيا
فله وحدة فلو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق
الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على
ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد يعرض
لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق
الوحدة فيتخصص اي تتميز كل منها عن الاخرى بالمشهوري
اي بما اضيف اليه فان وحدة زيد ممتاز بزيد عن وحدة عمرو
وكذلك وحدة عمرو ممتاز بعمرو عن وحدة زيد ويسمى اي
معروض الاضافة يسمى اضافيا مشهوريا لا انها اي الوحدة
نفسها ليس الاضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية
الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك
الاضافة كما يعرض الوحدة يعرض لموضوعها ايضا
فبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكر

في

في شرح الحكمة من المتن ما ينبغي ان يتعجب وكذا المقابل يعني
ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز عن غيرها كما بمعروضها
ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها
ثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنان
بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار انه وحدة
له وثانيهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة
بالقياس الى معروضها وهي مقابلة الكثرة اقول
واما الاضافة فتبين الاول والثانية ايضا واحدة لاتفاق
بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات للمحل
له بالوحدة والكثرة بل لكل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا
المقابل اي الكثرة ايضا يعرض هذه الاضافات الثلث
فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة والاكثر مقابلة
للوحدة ويعرض له اي المقابل للوحدة مستحيل عروضها اي
للوحدة واراد بهما هناك معروضها ثم عرف التقابل المتنوع الى
انواع الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو
الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا بحسب
خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان يتعاقبان هو وما
فيه في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال
الحكماء الاثنان وان كانا مشتركين في تمام الماهية فهما
متماثلان والا فمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين
متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع
اجتماعهما ويقيد امتناع الاجتماع في محل واحد خرج السواد
والحلاوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة

منها المحل

منها

في محل واحد في زمان واحد وجهة واحدة خرج بعض المتخالفين المتماثلان وان امتنع اجتماعهما

وقس بقيد وحدة الجهة نحو الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما

المحل المتقابلان اذا لم يمكن اجتماعهما فى الوجود كبياض
الرومى مع سواد الحبشى والتقييد بوحدة الزمان مستدرك
لان الاجتماع المذكور لا يكون الا فى زمان واحد الا
الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان
الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين
فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع ثم المتقابلان
المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا و
الاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه
العدم فهما العدم والملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه فى وقت
اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شأنه فى ذلك الوقت
ان يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال له كوسج وان اعتبر
قبوله اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم
اللحية عن الطفل ويعتبر قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه
او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة
الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى فوق
الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان
لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فهو السلب والايجاب فظهر مما
ذكرنا ان المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا يحتاجان
النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول
ماخوذا باعتبار خصوصيته ما الثانى ان لم يعقل
كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا
فهو الضدان المشهوران وقد شرطوا فى الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما فى غايتها

فيها

تقابل المتقابلين تقابل السلب والايجاب [illegible]

متباعدان فالغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك
الخلاف والتباعد فيسميان بالمتباعدين والضدان
بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان
الحقيقى من التضاد اخص من المشهورى منه والحقيقى
من تقابل العدم والملكة اعم من المشهورى منه على عكس تقابل
التضاد وهذا معنى قوله وتعاكس هو وما قبله فى
الحقيقى والمشهورى والمشهور فى تقسيم المتقابلين انهما
وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الآخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل
قابل للوجودى فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب كما
ما عرض عليه ولا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى
بان العدم المطلق لا يقابل نفسه والعدم المضاف
لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان
واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد
باللاعمى سلبه انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار لكون
السلب والايجاب بحاله واكر بسبب القابلية فالتقابل بينهما
بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون
احد العدميين مضافا الى الآخر وعلى لا اجتماعهما يجوز ان لا يكون
بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما
ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب
واما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا

بالمتعاندين

فهما المتضايفان اولا فهما متضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا

واللاعمى

ان لم

تقدير عدم

اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شأنه
ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية
البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع
العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد اشترط فيه ان
يكون من شأنه ان يكون احول والجدار ليس من شأنه
ان يكون احول وعلى كل من التقادير انكشف انه لا يصح قوله
لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما اتصف بالعدمين
واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر
فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل
انتفائه وتعقل انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان
مفهوما وان كانا متلازمين وليس الاختلاف فيهما
بمجرد السلب اللفظي فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا
فان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب انتفاء
وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى
في نفسه سواء كان انتفاء المفهوم العمى بسبب عدم النظر
او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل يحكم
العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان اما انتفاء وذلك
وكذا في خص مطلق انتفائه واما الاحكام الخاصة
بالخاص لا يستلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله
وان اريد سلب القابلية كان التقابل بينهما بالسلب
والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى يعني سلب
القابلية مع العمى تقابل السلب فذلك مسلم ولو سلم
فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابل العدميين

سلب

لكذا

وان اريد تقابل السلب القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك
مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع
عدم البصر عمن من شأنه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم
اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة
ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي
منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين معتبر
الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم
متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام
في وجود الملزوم لمحل واحد وانتفاء اللازم عن ذلك
المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها
عنه وعلى ما ذكرنا من التعميم يدخل العدميان اذا كان
احدهما مضافا الى الآخر كعدم العلم بالنفس وعدم العلم
بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن
العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان
في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وهما يعني المتضادين
وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع
بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك
صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر
آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد
بين الصور النوعية في العناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع
اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب
الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع
بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل [illegible] والفرس

كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر

في تعريفنا المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري
في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان
نقيض قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ان
الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتضاد فقط بل هو مقابل
له من حيث هو سالب لجزئية مقابلة اخرى وتسمى هذه المقابلة تضادا
واذا كان المتقابلان محالا ان يجتمعا صدقا الشيء ويمكن
قد يجتمعان كذبا كالاضداد في عامة الامور انتهى كلام
مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قولنا الجزء
موضوع نسبة القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت
المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور
في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية
قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب
كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين
على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان التقابل
الايجاب والسلب معنى للايجاب وجود اي معنى كان سواء
كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى وبما ذكرناه
يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر
معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق
وح اما ان يكون النسبة بالصدق جزئية فيهما في المعنى
قضيتان وما العمل وتقديره فلا تقابل بينهما الا باعتبار

وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فرجعا
بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ
معه نسبة الصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس
ح مفهوما كليا مقيدا بمفهوم الفرس والسلب المفهوم
ههنا اولا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لا يكون
اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم
آخر فلا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع
او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البداهة
فمفهوم الفرس واللافرس الماخوذين على هذا الوجه
متباعدان في نفسهما غاية التباعد ومتعاندان في
الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بلا اعتبار المحل
فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل
الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول
في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي
البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لا يقال هذا الكلام
في السلب والايجاب وتقابل السلب والايجاب
انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور
ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع
الى القول والعقد بمعنى ان السلب والايجاب
امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقد القضايا فاذا
حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا
عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا قلت
مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر منهما

نسبة لا يتصور فيهما سلب والايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل السلب والايجاب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ معنى الايجاب والسلب المراد ينحل ويضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل للموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل السلب والايجاب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان مع ان الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما للآخر ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لان ليس احدهما رفع عدمها للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متقابلان على النحو من التقسيم الذي ذكرناه اقول يظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضدين من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من السالبة الكلية والموجبة وعلى ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بهما لا يجتمعان في الصدق البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد

بين الامور العقلية لا تباين النسب الحكمية التي هي امور عقلية شبيه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان التضايف جنس التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله فيندرج اي تحت التقابل الجنس اي التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الجسم اخص منه وبالجملة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان ايضا اخص وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يكن من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد خلافيس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال في مفهومي

المقابل والمضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده
اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف
فرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان
المفهوم الاخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في
المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مثلنا فلا اذ من
المستحيل ان لا يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان
التضايف ذاتيا لمفهوم المتقابل الذي هو عارض لافراده
لم يلزم صدق التضايف الا عارضا لهذه الاقسام او عليها من حيث
انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها وبحسب ذواتها
[illegible] فصور ذاتا يكون افضل واقول فيه نظر لان المقصود للسائل ان التضايف لكونه ذاتيا
للمتقابل يصدق على ما يصدق عليه المتقابل فيصدق على اقسامه الخمسة
صدق التضايف عليها بالضرورة [illegible] ولا اثر في ذلك لكون المتقابل
عارضا للاقسام [illegible] ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا
وقد يقال اراد بالجنس مفهوم المتقابل والضمير في قوله ويندرج تحته
راجع الى التضايف يعني ان مفهوم المتقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف لكن [illegible] عارض لمفهوم
المتقابل [illegible] مفهوم التقابل من حيث [illegible]
مفهوم التضايف [illegible] من حيث [illegible]
منه لكن [illegible] قوله وعولته بالتشكيك اي عول [illegible] التشكيك
بناء على انقسام الاربعة على ما اشتهر من التشكيك [illegible]
[illegible]
الجنس [illegible]
[illegible]

الرفعي

الذهني فرد [illegible] بعض ماهيته [illegible] الخط [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل
مما سواه من اصناف التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول
ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما
يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة
الشيء معه انما هو لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل
مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة
فلا يتوقف عليه وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله
على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع
الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ
العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم
المفهوم الاول ما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع
بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر لاستلزامه لرفع المفهوم
الاول بمجرد ملاحظته يشعر باستلزامه اجمالا ولا يشعر
بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي
المفهومين ولذلك قيس بهما [illegible] اذا اعتقدنا ان هذا
شيء وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه وذلك
لذاته من اعتقاد انه حجر ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية
انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما
تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان السلب

الثاني

رفع

مثلا لا منافاة اثبات الشيء لعدوها على ذات واحدة ولا منافاة
ايضا السلب الشيء اذ يصدقان على ذات واحدة بل المنافاة
الا بين الحجر واذا الحجر منافي سلب الحجر في الحالة وكان المنافاة مختصة
من الجانبين الحجر ايضا منافي الايجاب الجزئي في سلبه ولما الحجر منافي
الايجاب في سلبه كان التعامل بين السلب والايجاب اقوى من التعامل
بين العدلين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا منافي
سلب الحجر الا الحالة ان يصدق قولنا لا منافي الايجاب الجزئي الا
سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان انتفى بـ
الجزء منافيه في سلبه واما انحصار منافيه في السلب وكذا اولا
يرى ان الايجاب الجزئي منافي لايجاب الجزء وليس يلزم انحصار منافي
الايجاب الجزئي في سلبه لزم ان لا يكون التعامل بين السلب والايجاب
اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والا قوى لا بد
له من شيء هو اقوى منه الثاني ان الحجر مثلا عقد من عقد انه
جزء وعقد انه ليس بشيء والاول ذاتي للحجر والثاني عرضي له
لانه خارج من حقيقة الحجر وعقد انه ليس بحجر رافع لعقد انه جزء وعقد انه
شيء رافع لعقد انه ليس بشيء والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة
من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما
كان رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للملزوم
لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة فكان
في التنافر الى الحجر لانا نقول الحجر مستحيل بالواسطة يكون مستحيلا
اقوى من مستحيل الضعيف المباشرة فلم لا يكون الحال كذلك
كذلك وفي بعض النسخ و اشدها منافاة بدل قوله واشدها
من السلب وجه بان التقابل بشرط تمام الخلاف وهي غاية

في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف فوق التناقض
الذاتي بان لا يكون احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك
الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد
المشهوري من ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على
على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة
غاية الخلاف فهو ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة
والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه اشد الانواع تقابلا
هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اضافة مثل الحركة
والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك
في غاية الظهور والخلاف الباقي في غاية الاول التناقض يعني
تقابل الايجاب والسلب مطلق ولان رفع الضرورة كما لا يكون
ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاق ورفع الدوام كما لا يكون
دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا ... وعلى هذا القياس علم
ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفي فان قلت
اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فهذا هو نقيض القضية التي هي
عين ما اثبت فيها وذلك بان الرافع السبب على سبيلها لفظها
قصدا الى منافاة فاي حاجة في ذلك الى اشتراك باشتراط
المذكورة وان النقيض الذي يورده المنطقيون في تعين نقيض قلت
الامر على ما ذكرت فان النقيض المستفيض ان يكون ماخوذين
من جميع الوجود ولا يتغاير ان الا ان في فكنا اخذ لها سلبا
وفي الاخرى ايجابا مما يكثر انتقاض المعارض ويظهر في التعين
انها متناقضان فعلا مثلا قولنا الحجر ساكن مع قولنا ليس بحجر ساكن
يظهر انهما متناقضان ونقيض حق عين عدم الاتحاد بينهما لحت

العموم والنفس فاشتراط الوحدات الثمان التفصيل ذلك المجمل
اعني التناقض وعدم تعرضها الامام للسلب والايجاب لئلا
يتعلق فرد من الوحدات التي يمكن ان يقع التغاير بين القضيتين وبهذا
ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع و
والمحمول والزمان والاثنين اعني الوحدتين الاوليين والوحدة
الواحدة اعني وحدة النسبة كما من بعضهم رد بهذا التفصيل
الى الاجمال وتفويت للمقصود ثم ان اشتراط الاختلاف في
الكم فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع
الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ان الطرفين ... ويظهر
ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان
بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالايجاب والسلب
والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو ... مع
اللبس والقصور عن الخطار في احد النقيضين واما التفصيل
الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فوضعهم ذلك
لحصول مفهومات النقيضين بعد انتزاعها ولوازمها المساوية
للباحث لكون عنده في المناقضات معها محصلة مضبوطة وتسهيل
استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا
وان قولنا ... الموجهات بشرط ... ان المطلقات
او المحصورة تناقض بعضها بعضا ... التناقض فيهما او
كانت محيطة الشرائط الثمان اذ كانت محصورة والشرائط
التسع لما تم الكلام او لا تناقض بين المطلقات بل اراد
ان هذه الشرائط لا بد من اعتبارها مع ... النقيضان ...
ام غير فيهما جهة لكن تحقق التناقض بينهما موقوف على اعتبار

النظام

الجهة والاختلاف فيها لكانه حال التناقض نقيضا ...
ثم ان تحقق فيهما مع قطع عن جهتيهما وشرايط اخر لا تحقق الا ...
بجهة خاصة ... في تناقض الموجهات ... يكون نسبة الى المحصورات
عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الا
نتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم
شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد
العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية
معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها
عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى وجاهل
او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب
بلفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون
موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه فربما كان
اعم او ابعد والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم
شيء بعينه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان
الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي ضم اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة
او لا كما حقق في موضعه وهي تقابل الوجود ...
اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان
يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت
واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبات
انما يصدقان عند وجود الموضوع فحال ... بينهما الامكان
عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق متقابلاتهما بالضرورة
وهما السالبتان مثال الموجبتين قولنا زيد كاتب زيد
لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس

بلا كانت وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم
للبياض ولا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون او لا يستلزم
شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بالمتو
سط كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل
وعن كل ما توسطهما من الالوان وعند الخلو عن الضدين لكن
عند الاتصاف بالوسط سوا عبر عن ذلك الوسط باسم
وجودي كالمرة المتوسط بين الحلو والحامض والفاتر المتوسط
بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عدل ولا جاير
لمن اتصف بحالة متوسطة بين الجور والعدل واما قولهم للعلك
لا خفيف ولا ثقيل فلم يرد والسلب الطرفين هناك اثبات
حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد
وان كثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها
وهي تنتفي في الاجناس وهو وطه في الانواع باتحاد
الجنس فلا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليس
مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع
الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند للحكم
في ذلك سوى الاستقراء واما ما عرض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما
وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد
بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة وكذلك
الخير والشر ثم ان الشرية عدم الخيرية وثانيا
بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نقل

والساحي م

والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة م ح م

الاشيا التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة
مع الذهول عن كونها خيرات او شرور او فضايل
او رذايل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين الاجناس
العوارض التي لا يجوز ان يكون كل متضادين
هناك تحت جنس وجعل الجنس والفصل واحد جواب
دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين
يشتمل على جنس وفصل والفصل الجنس لا يقع على
تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول
والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب
دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل
الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو جنس
وفصل ولا يكون منهما وجود متغاير لوجود الاخر انما هو
باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة
في الخارج لا للفصول الموجودة في الاعيان الا في الامور
الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام وانت
خبير بان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية
كمفهومي الجنس والفصل فانهما متضادان مع انهما من
ثواني المعقولات بل من الامور الاعتبارية العدمية
اعني ما يكون العدم جزء المفهومها كما مر من مثال عدم القيام
بالنفس وعدم القيام ولو سلم ان التضاد لا يكون
بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود
النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امر
يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع
في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد

الحقيقي للمشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام
التقابل للاضافية ولم يتبين احوالها لكن بحث الاضافة
سيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى في مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه
امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر
معلول له بهذا المعنى انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها
او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور
عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى
الى الاقسام الاربعة المشهورة وهي فاعلية ومادية
وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج
اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج
او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل
كالهيئة السريرية فهو الصورة لا يقال صورة السيف
قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل
لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت تشخصا
حصل السيف بالفعل قطعا وليس الحاصل في الخشب
عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا
قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من
نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف
ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة
السيف لم يتحقق ههنا فالصواب في الجواب
ان يقال لا نسلم ان صورة السيف يحصل في الخشب
واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو
المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص

الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل يعمهما
وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل
او بالقوة وهاتان علتان للماهية وداخلتان
في قوامها كما انهما مع الباقيين المشاركين اياهما
في علة الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه
الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل المؤثر واما ما لاجله
الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وهاتان
العلتان اعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقف وجوده
عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان الا لمركب
في الغاية لا يكون الا لفاعل عالم بالاختيار فان الموجب
لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى
فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة
غائية وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة للمعلول لما
ترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقة
العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها
الذهني والخارجي وليس جميع ما يحتاج اليه الشيء
بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا يمكن ان يكون
مركبا من عدة امور البتة علة تامة وانما فيها الجميع علة تامة
لما ذكرنا ان العلة التامة قد يكون من الفاعل وحده كما
في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره فلا تصور
مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب
لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان
فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان

علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية بخلافهما

نسخه

مأخوذ في جانب المعلول ما تأخر نسبا ممكنا ثم يطلب
له العلة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الكل على
اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الصورة والهيولى
والمادة مع انه جزء من المعلول جزء من العلة السابقة فلو كان
الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول متأخرا عنه
لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير
فلا وجه لكونه بلا اشتراط امر في تأثيره وانت خبير بان المعلول
اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته
التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بالاول بالعكس واطلاق
لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه
فنقل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء
ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع
تأثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود
هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس
مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم تجوز ان يكون العدم
مؤثرا في الموجود فلا امتناع في ان يستند المعلول الى الفاعل
موجود مؤثر مشروط في تأثيره باقتران امور عدمية معه
فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات
الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان
مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع
كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم المانع للدخول

لكن تجوز ان يكون موقوفا عليه لتأثير المؤثر في الوجود

فانه

العمود

فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم
المانع لسقوط السقف وانه كاشف عن وجود ما يمكن
تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم
الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيستتبع ان لا وهم ان ذلك
الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو
خلاف الواقع لان ما يحتاج اليه الشيء في وجوده اما ان يكون
يجب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان لا يكون معدوما واما يجب وجوده وعدمه معا
كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا
ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بان الشرط كالمعين
الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين
للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي
ليس غاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد
لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارجا عن المعلول مع انه
ليس مما منه الشيء ولا مما لاجله الشيء واجيب بانها في الحقيقة
من تتمة العلل الفاعلية والمادية لان القابل انما يكون قابلا
بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد
بالفاعل هو الفاعل وبالتأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة
الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بان ما سمعناه ان
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق
عليه انه جزء للمعلول ولا مما منه ولا مما لاجله ولا يغني بعدم الحصر

الفاعل المستقل م

في الاقسام الا وجودي شي يصدق عليه المقسم ولا يصدق
عليه شي من الاقسام ودفعه بان المراد ان المعلول يحتاج
اولا الى الفاعل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه
الى ما ذكر انما هو تابع لواسطة احتياجها اليها فيكون تلك
المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشي
بلا واسطة اقول لكن يبقى شي وهو انه كان يجب ان يجعل
العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في
مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشي الى ما يكون
مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية
المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسم وجعل هذه المذكورات
شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف
عليه وجود الشي اما جزء له وخارج عنه والثاني اما مؤثر في الوجود
او ما لاجله ولا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده
موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع وكلاهما وهو
المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو
الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة
الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي ثم قد يذكر
لفظ العلة مطلقا مرادا به العلة الفاعلية ويذكر البواقي بالاضافة
او باسماء اخرى كما يقال العلة المادية جزء وركن و
يقال المادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض
قال الفاعل مبدا التاثير وعند وجود جميع جهات التاثير
يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع
ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة الخ

يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه
معه في زمان آخر فوجوده في الزمان وان كان لامر لم يوجد
في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان
لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لان
المرجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا
يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح
من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل الباطل
هو الترجيح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها
لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور
منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود
في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة و
اتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنته للعدم اي لا يجب
ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول
لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر المختار
من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن
عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجوده
المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجوده عند وجود العلة
اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون
مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل لجميع ما يتوقف
عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود العلة او بعده
بزمان فان كان الاول ثبت المدعى وان
كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمتنع وجود
المعلول في بعض اجزائه والا تسلسل الى امتناعه بعد تمام العلة

وجوده بعد هذا الزمان مع امكانه فيلزم ترجيح بلا مرجح بل الترجيح

وجوده مقارنا بالوجود فاعليته يمكن وجوده بعد ووجود

فاعليته يرجح مرجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل

الترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده

بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان

فيرجح من يجب مقارنتهما ويمكن هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا

محالا ويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح

هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان

قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث

شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة

عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون

المتقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل

المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل ايضا في ضمنه

بان اتحاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول

اما مقارن للاتحاد او متاخر عنه فيكون متاخرا

عن وجود العلة فلنا يكون الاتحاد بعد وجود العلة المستجمعة

لجميع ما يتوقف عليه للتاثير بعدية زمانية قيل ولا يجوز

بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل

يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل

وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة

والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان

جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا

يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل و

اقو

الشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول لا بعدها لان الامكان

تحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة

الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا

الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه من وجود الشرط وعدم المانع

فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذ

لك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدو

ن المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول

اليه من حيث عدمه الطارئ على وجوده يحصل به الطارئ يحقق

تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى

وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول

وعبارة يدل المص على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالوجوب الجواز

الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار

ذكر الجواز رعاية لمقابلة الاجواز حكذا قيل وفيه نظر لان

هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول

وليس كذلك بل انما يستفيد فالجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى

لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان

وجب بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذالك المعنى بعينه نعم لو قيل

يجب وجود المعلول بعد المعد لان المعلول يتم بانعدامه فكان حق

العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كما لا يخفى

ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد
القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المع بناء بخلاف المعد القريب فانه
يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز
ان يجامع المع لان المعد ملزوم لانعدام وجود المع بناء على تفاوت مراتب
استعدادات وشى من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان
الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكيف ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقاته الى علة تامة
لا الى علة الموجدة له اولا حتى يلزم ما ذكر اما اذا امكن ان يكون
للمع واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت
توجده الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المع فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام
علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين
معا لا على البدل ولكن لا يلزم من عدم شرط عدم المع لجواز ان يقوم
مقامه شرط اخر واجيب بانه لا معنى لان يكون للواحد بالشخص
علتان مستقلتان على سبيل البدل مع نفى الاجتماع بان يكون كل واحد منهما
بحيث لو وجدت حين ابتداء وجود ذلك المع الشخصى واما ان يوجد احدى
تينك العلتين فيوجد المع ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو
مستحيل لان المع الشخصى ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بالثانية لزم
اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا بالاولى ولو
كانت العلتان اخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمع اصل الوجود

ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود
الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر
ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعده وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء
فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا مدخل
واحد من الفاعلين من تاثيره دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل
اذ جاز وجود احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف
تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله فيكون التاثير المستمر بخصوص
الاخر تاثيرا اخر وتتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع
من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى باحدهما
احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير موقوفا
على خصوص احد العدمين زال بزواله وكان العدم وكون
التاثير الموقوف على خصوص العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المع لم ينعدم بانعدام
العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية
واستمر وجود المع بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان
اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود
الوجود الحاصل للمع في الزمان السابق نختار ان العلة
الثانية لا يفيده واستقلالها لا يقتضى ذلك وان اراد به
الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيرها
نختار انها تفيد وجود المع ولكن في الزمان الذي هو زمان
وجود العلة الثانية قوله يلزم الحاصل قلنا ممنوع فان وجود

[illegible]

ان م

المع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة
الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة
الاولى لما يقال فعلى هذا يكون فايدة العلة الثانية
وجود المع في الزمان الثاني بل استمر وجوده ولا معنى
للبقاء الا هذا الا العلة الثانية تفيد بقاء المع الحاصل
بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية
تفيد اصل الوجود من غير اشتراط ان يكون في
الزمان الثاني والاولى لكن لما وجدت العلة
الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين
زماني وجود العلتين زمان آخر لزم استمر وجود المع
وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثالثا
فلانا نقول يجوز ان يكون المع واحد حلتا بعد احديهما
اصل الوجود وفي العدام وحد علة اخرى يفيد بقاء الوجود
الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى
مستقلة قلنا لا نسلم كونها مستقلة انما المطلوب اثبات
جواز بقاء المع بعد انعدام علته باي وجه كان واما
ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة
المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل
قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاول ثم وجد بالعلة
الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى
ثبت ما اردناه يسقط عنه الاعتراض لو اما رابعا
فلان قوله اذا توقف تاثيره على احديهما لا بعينه لم
يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا

فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احديهما بخصوصه
زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر
باثر آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد
بالشخص علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا
استحالة في ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان
على سبيل البدل حسبما الاجتماع بان يكون كل واحد
منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء اوجد ذلك المع
الشخصي فانا نقول وجود المع اما ان يتوقف
على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا
تعدد في العلل واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها
فيمتنع ان يوجد المع الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة
له فقط والحل منع المقدمة القائلة اذا لم خصوص شيء
منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يقال من ان
البناء سبب بعد البناء فالمع سبب بعد علته فقد عرفت
انه سبب الجنس بما هو علة حقيقية وكذلك ما يقال
لا اشكال ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما
بناء على لوجوده او شرطه مع ان الابن سبب بعد الاب
وكذا البناء على فاعله او شرط لسحوبه الماء المسمى بها
مع بقاء السحوبه بعدها فيبطل ما ادعموه من ان المع
لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب ما زاده
مخصوصه وحركة مخصوصة علة فاعلية او شرط لحصول
العلة الثانية لحركة المشروط كه المني علة معدة لحصول الروح
ثم حصول الروح زمانا مع امور عدد وهناك علة لاستعداده

لحرف

المحصورة الانسانية فيفيض عليها تلك الصورة من
المبدأ الفياض فصورة الانسان وبقاؤه انما هي
لعلة اخرى غير الاب فلو لم يكن جاز بقاؤه بعده وكذلك
العاقل المجاور تهيأ الكمال بعدما ولقبوله السخونة فيفيض عليها من المبدأ
ومع وجود نتيجة المع الفاعل اذا كان فاعلا في ذاته
ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز
عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا
لاكثر المتكلمين وقد نبههم ان عدم جواز ذلك
في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار
كلاهما متفق عليه وانما النزاع منهم في المبدأ الاول
موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا
تعدد ارادته وتعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون
المتكلمون كان جائزا عنها الحق يصدر دون
كثرة باعتبار تعدد الارادات وتعلقاتها فلا يكون
واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه
تعدد بوجه كان الخلاف فيه ومنازعا فيه اصح
الحكماء الوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي
مصدرا لامرين كانت مصدريته لهذا غير مصدريته
لذلك فان كل منهما كان واحد نفس الواحد الحقيقي كان لازم
واحد حقيقيان مختلفان وان دخل فيه واحد
منهما لزم تركب فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا
وان خرجا او خرج احدهما وكلاهما لازم عينا لزوم
التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان

فيفيض السخونة نخ

يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن بوجود مصدريته
او المصدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا
لتلك المصدرية وننقل الى مصدرية المصدرية حتى
يتسلسل واجيب اولا بالنقض وتقريره
انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول
لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فصدوره لذلك
لذلك الشيء مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره
فحينئذ اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول
له ام لا وينقل الكلام الى المصدرية حتى
التسلسل ونقوله كان الصادر هناك شيئين احدهما
ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدرية
له لذلك الشيء واحد وهو الشيء المنافي لما ادعيتم من
الحاكم مع عدا كون العلة وتارة بالحل وهو ان
المصدرية اعتبارية فيستغني عن المصدر وقيل
لا بد ان يكون العلة خصوصية مع المعلول باعتبارها
يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك
الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور
صدوره عنها ما ذكرنا فلان النار اذا لم يصدر
عنها البرودة فلا بد ان يكون لها مع البرودة خصوصية
لا يكون لها مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدوره
البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الخصوص
تلك الخصوصية هي من متعددة موجودة قطعا

الكلام

وعلى المعنى جزما فيعبر ولا عن تلك الخصوصية ما
المصدرية وتارة بالمصدر واخرى ويكون
الفعل بحيث يحث عنهما المعنى مرة وذلك لصدق
العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان
الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال انها اضافية
لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر
مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعنى
المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره ويصح اطلاق
هذه الالفاظ على تلك المعنى المراد بطريق التجوز الا
بيكثره فان معنى المعنى وهو ط والنقض ايضا فان
المعنى اذا كان يكون مصدر ثبته بالمعنى المذكور عن ذات
المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعنى فانه يتحقق
مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما
مما جئن ذات المصدر لما مر من القاعدة ولان يكون
واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما الا ال
خارجا معلولا له وهو الكلام الى اخره واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من
جميع الجهات خصوصيته مع امور متعددة متباركة
في جهة او غير متباركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غيرها كتلك الامور فيصدر منها تلك الامور
باسرها لا بعضها دون بعض وكونه انه لا بد من
خصوصيته الى المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا

ح لكن صادر منه فلا يتم
انما موجودة قوله
في الحصر تلك الخصوصية

ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة
يجب ان يكون في الحقيقة فاعله حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعلها واحد مع امر عدمي له خصوصية
مع شيء معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع شيء
اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المركب
منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له دخل في الصدور
سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى
يجب ان يكون موجودا الا يرى ان اثبات المطالب موقوفا
على وجود الخصوصية بل يكفيه تعددهما على ان الكثرة يلزم
تكثر في الواحد الحقيقي ولو باعتبار كلام القول
لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثر لزم الواحد الحقيقي
لزم ان لا يكون سلب شيء كثيرة عن شيء واحد من جميع
الوجوه لاستلزام تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه
سائر مسلوبا عنه بالضرورة وما يقرر من ان سلب شيء
عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب
عنه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح ولا يكون
الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه الاشياء
الكثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كان يوجب منه متصف
في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن متصفا في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف
على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني
لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما

بتعدد الاثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن الحس في هذا الاستدلال
مركوز في العقول فانا لما راينا الماء توجب البرودة والنار
يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة الماء غير طبيعة النار
فظهر انه كلما تعدد الاثر تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد الاثر وهو المط
والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار
انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد
معها كما كان مع الماء ورأينا والآخر معه كما كان مع
النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما مختلفان
بالذات فلو راينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن الاستدلال
بها على التعدد فهذا هو المتنازع فيه الثالث انه
لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا و ب كان مصدر
آ وما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين
والجواب ان صدور آ هو لا صدور لا آ ولا يلزم صدور
ب وبهذا الوجه كتب ابن سينا الى بهمنيار لما طلب
منه البرهان على هذا المط قال الامام ومن العجب ممن فني
عمره في المنطق ليعصم عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب
الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض الكثرة
باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين
وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا واحد لما صدر عن المبدأ الاول
الا واحد وهو الثاني وعنه واحد وهو الثالث وهلم جرا
فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين
فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط

تعدد

او بغير وسط وهذا باطل بالضرورة تقرير الجواب ان ذلك
انما يلزم لو لم يكن للمبدأ الاول مع وحدته كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات فان له وجودا وجوبا بالغير وامكانا
بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات
اثر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية
لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست
علة مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة
الموجودة اعرض عنه بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون
الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تصلح
ان يجعل مبدأ الممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب
والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحد واجيب
بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير
فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على نفس الغير كما ... فلا دور اقول
ان سلب شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما
الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص
في شرح الاشارات قد بين كيف كثرة الجهات المقتضية
لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال
اذا فرض مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن
ب فهو في اول مرتبة معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا
بتوسط ب شيء وليكن ح وعن ب وحده شيء وليكن
د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر

عن شيء ا

وان جوزنا ان يصدر من ب بالنظر الى اثنين آخرها في مرتبة
المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ج وحده شئ وبتوسط د وحده شئ ثان وبتوسط
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب
د خامس وبتوسط ب ج د معا سادس ومن ب بتوسط
ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع و
عن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن
ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو
جوزنا ان يصدر عن كل بالنظر الى فوقه شئ واعتبرنا
المراتب مع المتوسطات التي تكون فوق واحدة جاز ما في
هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية
له فكذا امكن التصدير عن اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ
واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للكثرة
امورا موجودة في كلامه وعلى هذه الوجوه لا اعتراض المورد على الوجه
الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية
لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين
يستقل كل منهما بالايجاد دفعة فالبعض المعرلة وذلك لوجهين
الاول انه يلزم احتياجه الى كل من علتين لكونهما علتين له
واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
انه لو توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء
علة لانه معنى استقلال العلية الا انه لا تتوقف في
التاثير الى شئ اخر وان توقف على احدهما فقط

ولا عسار ... كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا اهـ

كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شئ
منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع
فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه بمعنى ان يقع
بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون
المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى
وح لا يلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه
عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان
احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع احتياجه
الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها
لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه
لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة
استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج
لذاته علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة لا من
جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المع وتعين العلة
من جانب العلة واعترض صاحب المواقف
بان فيما ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث
يكون التعيين من جانب العلة اثرا لعدم احتياج
المع الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لانها
مبهم فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا
لعلتين مستقلتين من غير احتياج الى كل منهما
بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي
لا ينافي الاجتماع كما هو شان المع النوعي و

الحاصل انه جاز ان يكون الاشياء والى علة معينة
بانفسها من اقتضاء العلة المعينة ودون احتياج المع
الى تلك المعينة فان يكون النوع المتشخص معللا بعلتين
مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه
حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالعكس
الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج
لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن
خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي هو اعم
منهما ولا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان نختار
في الدليل الثاني شطرا رابعا وهو توقف المع على احد
العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة
في الدليل الثاني فلا يتم هو ايض واقول المعلول الشخصي
اذا اجتمع عليه علتان مستقلتين فيتعين كل واحدة منهما
احتياج المع الى نفسها على تقدير ما ان يتعين العلة من
جانبها فيلزم الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا
وكذا الدليل يختص بل نوردها على تسلسل لئلا يرد ما
ابتدا او على سبيل التعاقب فلا يلزم محذورات المتعين
العلة على كل تقدير وجود كل واحدة منهما انما
هي الموجودة دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم
انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا يحتمل
لها الى العلة ولا الاستغناء عنها ايض لانهما انما يكونان للموجود
الخارجي فان الاستغناء عن العلة معناه انما ان يوجد
بدونها والاحتياج اليها ان لا يوجد بدونها الا يكون موجودا

لا يتصف شيء منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج
انما الموجود فيه اشخاصها فقول المص ان الواحد بالنوع
يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية
الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها
التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة
بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والثاني
اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات الثانية
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا
لزم التسلسل وانهما من المعقولات الثانية فعلم
انه مما يعرف بالتامل وبينهما تخالف بل التضايف فقد
يجتمعان في شيء واحد بالنسبة الى امرين يعني
قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة
ولا ينعكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في
العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها
بواسطة او بغيرها ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذا
لان المتضايفان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور
ولم يذكر دليلا على بطلانه كما استذكر على بطلان التسلسل
فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل
بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته
لكان متقدما على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدم على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب
تقدمها بالزمان بل بالذات فيحصول معنى التقدم
بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم
تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء

لعلته

وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كانا متخالفا
له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور
فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثم ما
قاله من وراء المنع في المقامين اي لا يتصور هناك
للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له معنى سواها
فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة ثم قال فالاولى
ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر
المفتقر اليه الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار
واحد الى نفسه انتهى اذ الافتقار بنسبة لا يتصور
الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال
نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المفتقر
يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه
بالامكان لان المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما
وهما بمعنى الوجوب والامكان متنافيان وانما
كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان لمعنى النسبة
لمعنى المعاير الاعتباري واقول فيه بحث لانه
جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان منهما نسبتان
مختلفتان بالوجوب والامكان والحق ان
بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله
او كلامنا في بطلان الدور والدور الممتنع لا كاد
الجهة ليس لنا الا الدور هو ان يكون الشيء مفتقر
او مفتقر اليه كلاهما من جهة واحدة فبعد تحقق الدور
يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة لا نزاع
في ذلك ان مرتبة محله كونه مفتقرا اخف لذلك الشيء

وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى
كما فيما نحن بصدده فان منشا احدى النسبتين
هو كونه مفتقرا ومنشا الاخرى هو كونه مفتقرا اليه
واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد وما ذكر
في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا
فعند تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع
انفكاك كل من الشيئين عن الآخر والا امتناع في ذلك
بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكسه بهذا
المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع الانفكاك
كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار
امتناع الانفكاك مع نعت انه حاصل بتاخر المفتقر عن المفتقر
اليه فالتاخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ يصح
ح ان ازدت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك
كل واحد منهما معلولا للآخر وهذا هو عين المتنازع
وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره
فالشبهة مشترك فيه بين الدليل المردود والمرضي اول
اقول عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث
يصح ان يقال تحركت اليد فتحركت الخاتم ولا يصح ان يقال
تحركت الخاتم فتحركت اليد فالفرق هناك معنى يصحح ترتب
المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال
له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا
اليه وهو موقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا
ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا في اصل الاستدلال انه لو كان

المعلول

ثم اه

على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر
بمنزلة قولك كل واحد منهما اه

كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان الحال كذلك
في انه يصح ان يقال اه

نزل علته لعليته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على
وبعبارة اخرى لزم احتياجه الى نفسه وذلك باطل فان قيل
اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج اليه
الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء
العلة البعيدة فانهما يجوز للشيء كما في تحققه
وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن العلة
القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون كل منهما
علة لوجود الآخر او منهما احدهما علة لوجود الآخر او
وجود الآخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم
ممنوع لان العلة القريبة لا يوجد بدون العلة البعيدة
لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة ولو وجدت
بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علة القريبة وبطلانه
ظاهر ولان كون مفهوم الشيء علة لما هو علة لوجوده
مع انه ظاهر البطلان لا كتناده تعلم بالضرورة لان العلة
الموجدة لا بد ان يكون موجودة قبل وجود
معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المضمر
بتوقف الشيء على ما يتوقف الشيء على ما يتوقف
عليه ولا يتوالى معروضاتها في سلسلة واحدة
الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة
ممتنع الحصول بدون علة واحدة وذلك لكونه ممكنا
ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يحصل اولا
فيوجد بنفسه وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب

وتحقيق المقام ان السوال من المشتق قد يكون من نفس
مفهومه فح ان اجيب بمشتق عليه فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
بل لنفس الاشتقاق وقلما يكون السوال في هذا المقام بلفظ المشتق
بل الاكثر والاولى ان يسال بلفظ المشتق مثلا لان مفهوم الصيغة
معلوم للكل واحد وانما الاستفسار ليفهم ماخذ الاشتقاق مثلا
اذا اريد الاستفسار ليفهم ماخذ الاشتقاق عن مفهوم المتحرك
يقال ما الحركة ويجاب بانه الخروج من القوة الى الفعل على سبيل
فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما
قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما
اذا كان السوال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان
يعلم بحقيقته او بوجه آخر فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا
لماخذ الاشتقاق انما هو الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي
علم بوجه الضاحك واريد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك يجاب بالكاتب
ليس تعريف للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر
ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك
ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان
كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما
لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون موقوفا فلا يتمشى هذا الاعتذار
فيه ولما بطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار
لاولئك الموردين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد
تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة
وكذا سائر التعريفات اللفظية بل المقصود الاشارة الى صورة حاصلة
تعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ موضوع بازاء الصورة

الث رالها فلا يقدح فيه ايرادها هو مرادف للمعرف كما في
التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة
فان لم يوجد اورد بدلها الفاظا مركبة دالة على مفهوم ولا يكون
التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك
المعنى من بين المعاني المخزونة ولا يلزم اليه ايرادها ما يتوقف
معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا
التعريف ليس تعريفا لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف
عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء
اعرف من الوجود فان قلت ان اردت ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع
ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك
مسلم لكن الاستدلال والرجوع الى الوجدان وان اردت تصوره بكنه حقيقته
بديهي فذلك ممنوع لجواز كونه متصورا بالكنه والاستدلال يتوقف التصديق
بالمساوي عليه او توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع تركبها
وابطال الرسم ليطابق استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه
اشار المصنف الى ثلثة منها وحكم ببطلانها الاول ان التصديق بالتنافي
بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم
بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق
على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني
ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والاكتساب والا لكان
اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والاجزاء
اما موجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف
الكل على اجزائه واما ليست بموجودات فلا بد ان
يحصل من عند اجتماعها امر زائد لا يتحقق فلا وجود هناك

احلا

اصلا اذ ليس ثم الا تلك الاجزاء التي ليست بموجودات فذلك
الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن الكل اجزاء الوجود
بل شيئا معروضا مع انه فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود هو
ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركيب
الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزء له وننقل
الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ هو يتوقف العلم بحصول
المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وبتقرر
ما عداه وهو محال لاشتماله على احاطة الذهن بما لا يتناهى ابطال
الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق
البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فيجاب بان تصوره بوجه ما
بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق
بديهي بجميع مقدماته تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي
لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف
يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد
يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب
من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ
مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال
حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال يحصل
الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق
وكل ما هو من تصوراته بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت
ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرته من حصول
هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي
فلا نزاع فيه واما ابطال الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته

وان اراد انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره بالكنه ولئن
نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز
ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان
على كل واحد من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست
بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك
الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع
فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع انه زائد على كل واحد واحد
فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بالمركبات
المركبات التي علم تركيبها فقد انتقض اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او
او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله فهو يتوقف على العلم بالاختصاص
قلنا انه ممنوع من يتوقف على الاختصاص في نفس الامر على العلم به سلمناه
لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور الموصوف [illegible] فلا يلزم
الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة
بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من كيفية [illegible]
التفت الى كيفية حصوله عرف كون التفاتها اليه انه يعرف فاي
حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكسبية اكتسبه كل
ليس كهي بما يشهد به بعض ما ذكرنا لانا نقول قد يحصل تصورا
في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورا اخر
ولا يلتفت الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا طال ولم تبق الذاكرة [illegible]
الصورة ثم توجهت اليها فالتبس عليها الامر الصور كيفية حصولها
فاحتاجت للاستدلال وذلك بالبديهيات اهل ادعى
اشتمال فلما تنبهوا وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد

مفهوم

مفهوم نقيضه وقبوله القسمة بعطفي الشركة استدل على كون الوجود
امرا واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم
امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود ممكن
جزمنا بوجوده وسببيته وعليته مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا
متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد في كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع
الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين
الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للموجود وجود امر مشترك بينه
وبين غيره فانا قد نجزم بالوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود
او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم
الموجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما ستنبيه [illegible] الثاني
ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ابطل الحصر
العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيدا اما موجود واما معدوم
لم يحكم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى
الذي نقصده بل موجودا بمعنى اخر الثالث هو المذكور لشهود [illegible] الدليل
ويرد عليه ان لا دخل لمفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على
تقديره كان ما تحصر ظاهرا لانه على تقدير احتمال [illegible] مثلا نقول
في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى الرفع فلا
ان يطرح من البين وتعال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر قطعا العقلي
وبس في الكلام الى اخره فنقل الحصر على هذا التقدير لا على ان لا يكون
مفهوم العدم ايضا متعددا بكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص
فانا اذا قلنا زيدا اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او معدوما
بالعدم الخاص كان الحصر عقليا لان معناه زيدا اما ان يكون موجودا بالوجود.

بوجوده

علته

الوجود

بذا

انما هو بهذا از زيد بين النفي والاثبات لحكم العقل بالانحصار
بينه بداهة فكلا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كما لا واسطة
بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر لان الحصر العقلي هو
ما لو جرد النظر اليه لحكم العقل بالانحصار وههنا ليس كذلك فان العقل لو لاحظ
مفهوم اخص منها ان الشي لا يكون موجودا بالوجود بعينه ولا معدوما
بعدم غيره لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يحكم بان قولنا زيد معدوم بعدم
الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجود خاص بل كان اخص منه فان
اذا وجد زيد بوجود او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجود
خاص وكذب انه معدوم بعدم خاص فالعقل يحكم بالانحصار في قولنا
الشي اما موجود بوجود خاص واما ليس موجودا بالوجود الخاص ولا
يحكم بالانحصار في قولنا الشي اما موجود بوجود خاص واما معدوم
بعدم خاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون
حصرا عقليا ثم يمكن ان يحصل التعدد في مفهوم العدم دليلا بان يقال
مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد
نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان النقيض لا يكون
الا امرا معينا لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المتعدد
استدلالا على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا للتحقق التناقض
بين العدمات والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل
وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين امرين
قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حصة من الوجود حصة اخرى
وليس بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد
لا شك ان هذا التقدير بعينه جار في الوجود فلم لا يسلم الاشتراك
فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب المشترك بينها عنده هو

لفظ

لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب
والى وجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد
القسمة مشترك بين جميع اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين
جميع الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض
مع ان ليس شيء منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة
عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه
قسم منه فالتقسيم عبارة عن مجموع مورد القسمة والقيد فلا يتحقق بدون
مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع اقسامه والقسم
والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض
وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك
غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده وانت خبير بان
هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال
اردت بالقسم قيده فلكونه قسيمه في هذا القدر بدلالة بلفظ
القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن اشتراك الوجود بين جميع افراد الممكن التي هي
وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي نفعا لان
قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان
والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يصح تقسيمه
الى جميع الاقسام في فرد فرد واختيرتم اشتراكه بين الجميع قيل
قبل على الدليل ان الامر الى المقطوع به هو انه موجود
باحد الموجودات المتخالفة الى نوات مطلقا وعلى السلب ان
معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه موجود باحد الوجودات
مطلقا وعلى السلب ان معنى قولنا المتخالفة الذوات اوليس بموجود

بقدم

الاوام

اصلا ان قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم بالحد المعدومات
المتخالفة الذوات مطلقا ان قلنا بتعدد مفهومه على الساس لنا
نقيض الوجود تبا وبل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود
شموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها وكيف
يحدس النفس بمفهوم وبحكم العقلي وجه التقسيم مع قطع النظر عن
اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا
مشتركا بين الموجودات باسرها فيعلم ان هذا المفهوم المشترك المهيات
اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزئها والا اي وان لم يغاير الكل
اما عينها وح اتحدت المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود
الذي هو مفهوم واحد او جزئها وح لم يجز اجزائها بل يترتب
اجزاء المهية الى الحد الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان
جزءا لها به لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء تلك الاجزاء الى غير الغرض
انه جزء للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم
ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان ينتهي اما بطلان التالي
فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسائط لان البسيط مبدأ الكثرة
فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها
من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود
معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت
عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ لا
ادعى امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكتف في تعقل كنه شئ
بتعقل اجزائه الاول بل شرط فيه تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ
على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود
ليس عينا في جميع المهيات وكذلك ليس جزءا في جميع المهيات

الوجود زائد على الكل

ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا
في البعض ونفسه في البعض او جزءا واجيب بان احتمال
الوجود في العوض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان
اقتضى العوض فيعنى ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى الدخول
والنفسية فكذلك وربما نمنع ان الوجود في البعض [illegible] ذلك
مع البعض هو المهيات فلو سلم فلانه [illegible] واعلم
يلزم انه لو كان الوجود متواطئا لا يجوز ان يكون مشككا لان الكل
ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان
زائدا في الجميع وهو عين المطلوب قيل المطلوب زيادة الوجود
على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي
هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه
للمهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض متحدا في الخارج
في المهيات مثلا انه موضوع بان الوجود اذا لم يكن عينا وهي
في المهيات [illegible] عنها وان لم يطلق عليه بالقياس
اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هنا بل انا نقول
اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لم يختلف
ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على
امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك وما قيل
ما ذكروا انه لا اختلاف الذاتي او المساوات لم يكن هيتها واحدة
والا واحدة وهو منقوض العارض وايضا الاختلاف
بالكمال والنقصان المهية بنفس المهية كالذراع والذراعين
المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك
الوجود معنى وجه والمطلق مشترك بين الكل في جميع الموجودات

الذاتي لا يعلل

عندهم

فی وجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود
المطلق المشترك زائد على المهية ولا يدل على كون الوجود
الخاص زائدا عليها الا ان ثبت ان المطلق نفس مهية كل
او جزء منها ولم يثبت بل كونه عرضيا لافراده اقول وانت
خبير بان ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات
كما اشار اليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث
قال فيغاير المهية وحينئذ فهناك واثبات ان فی الموجودات
امرا ورا المهية والوجود حصة زائدا على المهية عارضا لها
لا سبيل اليه لا يخفى ان الوجود مشترك فيكون عارضا
لافراده التی هی وجودات خاصة به وثبت ان فی الموجود
امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر انه
ان لم يثبت كون المشترك عرضيا بالنسبة الى افراده دايما
فالكلام فی اثبات ان الامر زائد على المهية ولو سلم فلا
اقل من ان يكون على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون
مشتبها فكيف يدعون الضرورة فی دعوى زيادة الوجود
على المهية كما ذكره هذا القائل المحقق فی ذيل هذا البحث
وبينه بان البصائر السليمة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات
فی كونها متمايزة عن المعدومات ويسمى القرينة بالوجود
والكون وفی الفارسية بودن كذلك يدرك ان مفهومها خارج
عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه يرام
منه بان المدعی ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك
كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا فانا قد نتعقل الوجود مع الذهول عن الخصوصية

المهية وهو ظاهر وقد نتعقل المهية ونتعقل عن وجودها اما فی الخارج
فظاهر واما فی الذهن فلان تعقل الشیء لا يستلزم تعقل
تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور من الشیء وذاتياته و
قيل مراده كما يفهم من الشرح انا نتصور المهية ونشك فی وجودها
فلا يكون عينها والا لامكن الشك ضرورة ان ثبوت الشیء
لنفسه بين ولا يكون الجزء ذاتيا لها لان ثبوت الذاتی لما هو
له اقول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم
كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا
دون الآخر والشك فی الوجود انما ينافی التصديق لا التعقل
بل يستلزم فاذا تعقلت المهية وتشككت فی وجودها لم يكن
كلاهما متعقلا فلم يتبين الانفكاك وكلام الشارح ايضا كذلك
حيث قال فان قيل نعم نتعقل المهية مع الغفلة عن وجودها الخ
هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد فی المعقول
الى عكس بعض خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول
نعم بعد ان ثبت لنا مقدمتان الاول ان فی الموجودات
فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد
معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه واما توقف
على المقدمة الاولی فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن
معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقل المهية لجواز ان
يكون معلوما ولا نعلم انه هو وانتفائهما مردود نحو القضاء
والتحقيق لا امكان ای ثبوته للمهية فان الموجودات منها
ما هو ممكن ولو لم يكن الوجودات زائدة على المهية لم يوجد
ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوی نسبة المهية الى الوجود

فلانا نعلم ان التعقل عن الوجود الذهنی ولو لم يعقل الشیء تاما

وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان الخ

والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا
عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو نسبة
الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود
جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على التسوية ضرورة ان نسبة
الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل
ولما احتاج الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا للماهية اما عين الماهية
و لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد
سواد والموجود موجود ولكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او
جزءا لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف
حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود
عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقدير
انه انما تم ان كانت الماهية متعلقة بكنهها فانها اذا كانت متعلقة لا
بكنهها فانها اذا كانت متعلقة حلا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها
مجهولا فضلا عن انتسابها اليها ايضا واذا لم يكف في تعقل كنه شئ تعقل
اجزائه للادلة كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات
المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون الماهيات التي لم يتصور تعقلها غير
منفك عن تعقل الوجود ولا نحتاج عند حمل الوجود عليها
الى الاستدلال واشتراء التناقض وتركيبه التناقض يعني لو كان
الوجود نفس الماهية لو كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا
السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهذا تناقض اي حكم باجتماع
النقيضين ومعناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد
السواد والمراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس
الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود لما كان قولنا السواد

يعني

ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس
بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس
الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا
وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود
جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب
لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون
الوجود واخلاق الكل الا يلزم من ذلك كونه محمولا على الكل
اقول يمكن الجواب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بان يقال مفهوم
الشئ وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف وحمل
اشتقاقا اما عن الاول فلان المقول الامكان هو ان المعنى
الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا والاتصاف بالعدم
كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم
فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة
فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة بين الشئ ونفسه
اشتقاقا ما يتصور بل يكثر صحته للعقلاء ايضا يدعون فيها
نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة
للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم
وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس
بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا نسبة الشئ الى
نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشئ
الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلام في
الاشتقاق اذ هي في التحقيق نسبة الشئ الى ما يغايره
والى ما يغايره جزؤه فانك اذا قلت الوجود موجود

فمنه نسبت الى الوجود بمفهوم ذى وجود وهما متغايران واما عن
الثانى فلانا نمنع قوله قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد
موجود سواد او الوجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد
ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك فى ان مثل هذا الحمل ممتنع
واما عن الثالث فلانا نمنع قوله لان قولنا السواد ليس
بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذى سواد او الموجود ليس
بذى وجود وهذا ليس بمتناقض واعلم ان هذه الدعوى اى ضرورية
والمقصود من الوجوه المذكورة فى معرض الاستدلال ازالة الالتباس
عنها بالتنبيه الى الاذهان القاصرة ولا نزاع لحكمائنا فى تلك
الدعوى بل هم قائلون بزيادة المطلق قائم بنفسه مبدا لجميع
الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان فى الممكنات ماهية ووجودا
مطلقا وحصة من الكون زايدة عليها كذلك الواجب تعالى اما
الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شى عين ماهيته وليس
زايدا عليها انه لا تمايز بينهما فى الخارج اى ليس فى الخارج شى
هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه
تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم فى ذلك وقوله بالماهية من حيث
هى هى هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زايدا
على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يتقدم بالماهية المعدومة او الموجودة
وكلاهما محال لان اما الاول فلاستلزامه ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها
واما الثانى فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ تكون الماهية معدومة
وموجودة معا وتقرير الجواب انه يتقدم بالماهية من حيث هى لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها

فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هى ما لا يكون الوجود والعدم
نفسها ولا جزءها على ما فسر فغير مفيد لان العروض كاف فى لزوم المحال
وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا ما للوجود ولا بغيره فهو قول بالواسطة
مع ان التناقض بحاله ويلزم ان يكون الماهية معروضة للموجود وغير موجود
قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك
عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك كاف فى لزوم المحال
لان قيام الوجود بالماهية اما ان يكون حال عدمها فالتناقض او وجودها
فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا فيها ذاته متمايز كذلك الوجود
بعينه قولك يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما
يلزم ذلك ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان
المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل فى زمان الوجود فلا يلزم
وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما فى الباب انه
يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم الماهية على الوجود
العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هى
لا بالماهية الموجودة فربما يتوهم عليها قيام بها فى الحضور فى
الخارج لان ثبوت الشى للاخر فى الخارج مبنى على الاتصاف
به فى الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشى فى الخارج كالاضافات
الموجودات الخارجية فى الخارج بالامور العدمية لكنه تقتضى وجود
ذلك الاخر فى الخارج بديهة فان الشى ما لم يثبت فى الخارج
اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا لان
ثبوت الشى للشى فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الموجود بالماهية وقبولها اياه
من حيث هى هى وهذه الحيثية لها فى العقل فلا يخرج زيادته على

فان قيل

المثبتة انما يثبت فرد ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فالخارج زيادة على المثبتة في التصور لا في الوجود والعين واقول فيه نظر لان المثبتة من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج وتعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما يثبت له في العقل والنقض منقوض بتمام الاعراض بها لان هذه الدليل بعينه جار فيلزم ان يكون فيها معاني لا خارجها وليس كذلك فان الماهية مثلا ليس قائما بالطبع لا ببعض ولا بالجسم الا ببعض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل هو ينقسم الى الذهني والخارجي فالوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاحراق والاضاءة وغيرهما وهذه الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا اعلى ان اخر نبه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود في قوتنا المدركة او في غيرها وهذه الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني تحقيق وانه ليطلب لحقيقته اي لتحقيق هذا القسم القضايا وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج متحققا او مقدرا او لا يكون موجودا اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الموجود في الخارجي والاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب

يحمل ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن له وجود بشيء ثبوت لم يتصور ثبوت شيء المحمول له لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا صادقة عند المحققين ويرد عليه انه لا يلزم من ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقائق ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم شاملا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلث الموجود في الخارج في احد الازمنة بل منها ولما وجد مثال اعدادها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما مر انتفاء القضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطل والقول بعدم تحقق الطلب الحقيقية اي من القضايا الحقيقية فنعلم يقينا انه صادق ونعلم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قول اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية حقيقية صادقة ولولا انا نكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج

فهو في الذهن وارادوا بالذهنية ما ليس بسبب اختلاف
مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة التي لها المحمول فانها لازم
لها الا انها البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها كما وجهناه وسيرد عليك
في بحث ثبوت الهيولى مزيد كلام في هذا الكلام المقام
وقد يستدل على الوجود بانا نعقل الكلام في امور الاوجود لها في الخارج
ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل و
المعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل
او اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات
اضافة والتعلق بين العاقل والمعقول لعدم الصرف
محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج
في الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من
اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة
والبرودة وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج
فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المتنافية لان
وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما
حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن
انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يلزم اتصاف
المحل بها والصور والاشباح لا تماثل ذي الصور والاشباح
في اللوازم بل تخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة
الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة
او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن
امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يتم ان للاشياء وجودا

مبحث الوجود الذهني

خارجيا وذهنيا لانا لا نعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود ماهيته
فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لا نقول انهم تمسكوا بان ما
دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المعدوم
بالحكم الايجابي يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف في الحقيقة وعلى الاول
يلزم ان يكون الذهن حارا باردا اذ لا معنى للحار والبارد
الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية المحل والسماء لكنها موجودة
وجودا ظليا وكون المحل حارا موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني وكذا التضاد بين الحرارة والبرودة انما هو في الوجود العيني دون
الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات
او جزئية كصور المحسوسات مخالفة لماهياتها الخارجية في اللوازم المستندة
الى خصوص احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في اللوازم
المستندة من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم المتحاربين لا المتناقضين
الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويمتنع ماهية البرودة
وعين المحل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان ماهيتها كذلك وفيه بحث
لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعي اتصاف الذهن
بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها
ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو ثبت بلوازم الماهيات كالزوجية
مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان
يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون
الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون
الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع في الذهن

لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يكون محل الوجه
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا الصفة
الصادرة مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا
وجود عينيا للامثلة بها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الكلية
والشكل اذ لا يمكن ان يكون محل الامتناع موصوفا بما من
احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب
الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن
والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن
كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بما يحصل
فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه
وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
وامثالها ليست الا حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت
قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على
يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فالعلم
يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم كلي
وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو
علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالاشباح المثال الموجود
في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو قائم بالذهن اذ المراد
بوجود الامر في الذهن على هذا الطريق قيام شبحه ومثاله في الذهن

وعلى

وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج وهو هذا الشبح القائم
بالذهن المتشخص الموجود في الخارج فهو الجزئي وعرض كيفي من
الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي
هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان هو موجود في الذهن قائم ومعلوم
وعلى تحقيقنا هذا نقول ان الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن تحصيل معلوم
الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي
لكونه قائما بنفس شخصية ومكتنفا بمشخصات ذهنية وهو الموجود
في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن
وهو مفهوم كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود بمعنى به تحصيل الماهية
في العين بل بالحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم
بالماهية يقتضي حصولها بنفسه في الاعيان وهذا المذهب
سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة
عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا عما يترتب عليه وللاستعداد
لان المراد بالاثار ما هو حكم الماهية في الموجود وعلى طريقة ذكر
في الكميات كان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على ما ذكره
في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما تحقق اذا
تبدل الانواع بتلك الحال او ازداده على هذا المتحرك
بحيث يكون له في كل ان يفرض في زمان حركته حال لا يكون
تلك الحال قبل ذلك الان ولا بعده فان المتحرك في الاين
لا بد له في ان من اين لا يوجد ذلك قبل ذلك الان قبله
ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل ان من

كل ان

من كيفيه لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحركه
في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا
بعينه لمن مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك
الاحوال على شي واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال
فيجب ان يكون متقوما دون احوال التي يتحرك فيها
فالا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركة فيه
اقول فيه بحث لان الماهية لا يتقوم بدون احد من
افراد ولا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبه على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث
اذا انتفى عن الماهية وجود في ان تحقق في ذلك الان
بعينه وجود آخر اشد من الاول او اريد منه لا بد لا انعدام
دليل وهو الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححها برهان
بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل
ما يقال انه خير وجدنا ما هو خير بالذات هو الوجود
واذا تاملنا في كل ما يقال انه شر وجدنا ان الشر بالذات هو الوجود
والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا جهة وجدنا
شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان
القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة
ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه
ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو شيء عدمي وبالعكس في الوجود
خيرات الى غير ذلك من الامثلة والحق والانصاف ان
ما ذكروه من الامثلة لا يفيد ما ربما اشتبه على بعضهم انه برهان
والظاهر انها اقناعية لان تلك الامثلة لو صح بيانها ظنا على

انه نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي
الفصول الحقيقية قد يكون حقيقة وبما لوازم عدمية ظاهرة
فيحصل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا
يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو كاشف
عن امر وجودي هو جزء العلة وتلك الموجودة فح يجوز ان يقال
بان هو شر بذاته في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم
له ظاهرة فيكون شرا بالعرض لا بالذات لا بد لنفي هذا الاحتمال
من دليل ولا هذا ولا مثل فتحقق مخالفة للمعقولات حيث جعل
المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل
والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل
تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد
بوجوه الاول ان الضد موجود ومعاقب لموجود آخر في الموضوع
والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه تمكن نفي التماثل
عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات
النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا
بضدين ولا مثلين والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع
ان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليه ان المتكلمين لا يقولون
بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم
معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال
بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع
لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود
عرض العدم الاول ويرد عليه ان هذه المقدمات ما لم تثبت
والثاني ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل

على نفي إثباتها من أن الشيء يقال له الذات ما يتخصص
به شيء غيره في الوجود تمام الحقيقة والوجود وليس بذات
إذ الذات ما يتصف بالوجود أو العدم والوجود لا يتصف
بأحدهما والمعدوم الخارجي [illegible] ولا تنافي بينهما أي الوجود والثبوت لجميع المعدومات
ولا شيء منها بحيث لا يوصف بالوجود ولا ينافي بهذا المعنى
كون الوجود منافيا للعدم بمعنى أنهما لا يصدقان على أمر واحد
بل في الشيئية بل ربما لا يتحقق بدونه والمنازع مكابر
مقتضى عقله لفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد
في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق كما أن
[illegible] وبين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية لكنها
تدعي نفيه إذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من
الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة
الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة إلى أن المعدوم الممكن شيء
وثابت على معنى أن الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود
خلافا للمتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على أن الممتنع ليس
بشيء ويخص المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون
الثبوت مقابلا للنفي أعم من الوجود والعدم أعم من النفي والعلماء
أما ومتوافقه ما وقع الحكاية في إثبات الوجود الذهني هو
أنا نحكم أحكاما إيجابية بأمور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج
ومعنى الإيجاب الحكم بثبوت أمر لأمر وثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت الماهية على وجهين أحدهما ثبوتها في حد ذاتها
بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم

ثابت بهذا الوجه من الثبوت والثاني ثبوتها بحيث يترتب
عليها الآثار ويظهر منها الأحكام فهم يتفقون الحكماء
في أن ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم
يسمون الوجهين إلى الخارج ويخصون الوجه الأول من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون
الأول من الثبوت لا يتصور إلا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود
الذهني أقول مدار ما استدل به على تقدير تسليم أن
معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمر لأمر وثانيهما أي ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وإنما ثان النفي يقتضي لو تمّ
لدلّ على أن للمعدوم بل الممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج
لا في الذهن والمدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت الممتنع أيضا
ولا ينفع الحكماء إثبات الوجود الذهني وذلك لأنا نعلم قطعا
أن اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع والواجب موجود
ليس ولا قوة فيحكم المعتقد محالا وقد يكون هذا حكما بثبوت المحمول له
اجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة
وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك
الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج والقوم
الأحكام ما هو صحيح أي حق وصدق وليس ذلك إلا المطابقة
لنسبته للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الأولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في الأمثلة المذكورة
أن يكون الاستقرار ثابتا لاجتماع النقيضين وشريك الباري في
الخارج وما قيل ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية وتعتبر بينهما
مطابقة وبحكم المطابقة المقدمة الثانية على ما مرّ يلزم ثبوت الممتنع

وتركب المبادي على الخارج وما قيل من ان حجة الحكم مطابقته لما في العقل
الفعال فان هو مرتسم جميع الكائنات واحكام الموجودات
والمعدومات بأسرها مرتسمة فيه بناء على ان لكل واحد من العقلاء
بوقفانه قولك اجتماع النقيضين فحج صدق مع انه لم
يتصور العقل الفعال فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور
الكائنات فيه مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا
لو كان كذلك لوجب ان لا نحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان
ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب وليس
كذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما
اقتضته البديهة والبرهان فبذلك نعلم وقال بعض المحققين
ان العقل عند ملاحظة المعنيين المتغايرين بينهما سواء كانا
من الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية
او سلبية يقتضيها البديهة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها
نتيجة البديهة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية
المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا
فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
فصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين
يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة لو وردا على وفقها في
السلب والايجاب فيه بحث لان القائل لا يكون للحد سلب
مطلق ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه
مع انهم يقولون من تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته
خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو ثبت
ان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان

ذلك انا نقول لا يمكن ان نثبت امرا لامر لانه لو ثبت مثلا اذا
ثبت ثبوته والا انتفى وما انتفى ينتفي عن ب فيصدق
الحكم بان ثبوت ثابت وذلك حكم ثبوت الثبوت الثالث
للثبوت الاول كالحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث
وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية
ولا يمكن ان يكون ان من ادانه في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس
الامر ولو لم يكن فرض فارض والا عقيب اعتبار لو لم يكن
قوة مدركة في العالم وذلك حكم ثبوت الثبوت اللاحق للثبوت
السابق على تقدير عدم قوة مدركة فحكم المقدمة الثانية يصح كون الثبوت
السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى
يلزم تحققاتها وهكذا التسلسل في الامور المتحققة من غير
القوة المدركة وذلك يبطل برهان التطبيق الذي هو العمدة
في ابطال التسلسل لولا يقرر برهان التطبيق انما يدل على امتناع
التسلسل في الموجودات دون الثبوتات فلا يقوم حجة على
المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود
والثبوت لا يؤثر في جريان البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة
في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية
سواء سمي الكون فيها ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بان يثبت
بما قيل من ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان
ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت
بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك وبما قيل من ان معنى الايجاب اثبات الامر
على الموضوع وصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت

الا في تحققه لذواتها وذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود
الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود ومع اثبات
القدرة وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها
اما في نفس الذات وهي ازلية والنسبة تنافي المقدورية
اي الوجود ولا يتصور وجوده لما سبق من الوجود لا يرد عليه
القدرة اي الا في الاتصاف وهو متصف في الخارج اذ لو ثبت
لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم
التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج بمعنى ان الوجود
لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها
بان يجعل الماهية متصفة بالوجود والحق عندهم ان تاثير القدرة
في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها يجعلها متصفة به لا انها
يحصل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج لا انه يجعل
اتصافه موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق
انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما
بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل
الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلت تاثير القدرة جعلها
بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود المنتزع منها
تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين
حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة
في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود
عندهم حال والحال غير مجعول واما الثالث فلان الاتصاف متحقق
اما اولا فلانه يتقوا على هذا التقدير ذكر اسباب القدرة بل يكفي

لوكان

لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثيرا ولا ماثرا واما ثانيا فلانه
انما يتوجه على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم
من الائمة وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد يعني
ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الموجود امر زائد على
الكون في الاعيان ويلزم منه تباين المعدوم لامتناع تحقق
الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان   الاعدام
ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان
اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة لكنها
الثابتة وذلك لعلة حكم المقدمة الاولى فظاهر انهم متفقون
الثابتة وسند مما على انها لو ثبتت يكون ثابتة في المعدمات
مستدركا اقول ويمكن دفع الاستدراك بان يجعل
قوله وانحصار الوجود دليلا راسا بان يقال الوجودات
متناهية عندهم مرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي
الوجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في
اجراء تلك البرهان بين الموجودات والثبوت مع عام
فيلزم ان يكون الاشخاص الثابتة في العدم ايضا متناهية
مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير
متناهية لكل ماهية نوعية كما مذهبهم فان قيل الاستدراك
باق اذ يكفي ان يقال واكتفى التناهي يعني ان برهان
التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم
ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان
يقال الموجودات يدل على تناهية الثابتات ايضا قلنا

عن رأي المصنف لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على أي
وجه كانت بل إذا كانت مرتبة موجودة معاً وإنما ذلك
على رأي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بأنهم
قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي المعلومات المفصلة
لكل الكاسب على هذا التعدد ان تعالى وعدم تعقل الآباد والآزال
دون مع ونكر له عند اربابه لما كان بعد دعوى [illegible]
الرأي فصل عما قبله بغير الأسلوب ولما استدل المخالف
بوجهين الأول ان المعدوم متميز لأن بعضه معلوم دون بعض وكذا
بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما رجح
بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز
ثابت لأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل وذلك لا يتصور
الا بتعينه وثبوته في نفسه إذ النفي الصرف لا تعين له ولا تخصص
والإشارة عقلا إليه أجاب المصنف بالنقض وقال لو اقتضى
التميز الثبوت في نفسه لزم منه محالات ثبوت الممتنع وثبوت
المركبات الخيالية فإن المعدوم الممكن يثبت الوجود والتركيب
إذ يمكن جريان الدليل المذكور فيهما مع ان الخصم قائل بانتفائهما
بالحل بأن يقال ان اريد بتميز المعدوم تميزه بحسب الخارج فالصغرى
ثم وما ذكرتم إنما يدل على التميز الذهني وإن اريد تميزها
في الذهن أو ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن
متصف بالإمكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل وكان
المتصف ثابتا لما مر من الاتفاق على ان ثبوت الصفة الثبوتية فرع ثبوت
المعنى إذ لا بالمنع والإمكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

لما سيأتي في هذا الفصل ايضا فاجابا بالنقض وقال لو عرض الإمكان
لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف
بالإمكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك
المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو مرادف الثبوت
والعدم النفي إذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا
فلا واسطة بين الموجود والمعدوم وإنما أثبتها إمام الحرمين والقاضي
أبو بكر وأبو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بأنها صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه
الأول ان الوجود ليس بموجود وإلا لكان له وجود زائد
على الماهية لما مر في بحث زيادة الوجود ويتسلسل الكلام اليه
حتى يتسلسل ولا معدوما وإلا اتصف بنقيضه وأجاب المصنف
عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم
لاستحالة اتصاف الشيء بالموصوف به وبمنافيه واعترض عليه
بأنه اعتراف بالواسطة وتسليم المدعى وأجيب بأن حاصل
جوابه إذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود
أو معدوم أو لا موجود ولا معدوم والأولان باطلان فتعين الثالث
وهو المط ومحصول الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة
ذات الاجزاء الثلاثة مما لا يصح ولا يعقل أصلا وذلك لأن تلك
الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس
لها مفهومات ثابتة في العقل أما الجزء الأول فلأن قولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لأن
الثبوت نسبة لا يعقل الا بين متغايرين وإذ لا تغاير بين الشيء
ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا وأما الجزء الثاني

فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر
العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن
نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا
امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور
الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية
المتصورة بين شيئين بحيث لا تتصور نسبة لم يتصور هناك
ايجاب ولا سلب ولا يمكن ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق
ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود
لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود
وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما متصورا لانه اذا
لم يتصور سلبه عن نفسه كما في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه
ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر
ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يمكن
ان الحكم فيها حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال الى هذا الكلام
اقول فيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت
الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود ويتضمن
ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء
لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود فبينهما بون بعيد
وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم
والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود
وكذا بين المعدوم والعدم لكنا لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب
الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود

معدوم

معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود
فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق ويكون
في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود
اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم
اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى
يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك
ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول
قولنا معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى
آخر صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بمعنى اللاوجود
لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق
يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات
سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور
اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود
بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود
وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا
ناخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام في
ان قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى
انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق
على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات
التي تصدق على انفسها فيصدق القضية القائلة بان الكلي كلي والماهية
ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والشخص واللامفهوم الى غير ذلك

والموجودات لا يصدق على انفسها فيصدق بالقابلية بان الجزء الحيس الكلي والتشخص مشخص والا مفهوم ما مفهوم فيسم النسبة بعض الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك سوالنسبة الى ما حم

واما في النسب العقلية فلا والجواب انا نجعل الوجود معدوم وكذلك بنقيضه قلت انما الممتنع الحمل التي بعضه مواهو ان يقال مثلا الوجود وعدم او الموجود معدوم واما الحمل بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قايمة بالشي فرد من افراد نقيضه كالسواد القايم بالجسم فانه لا جسم مع انه قايم بالجسم فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا يصدق ان يصدق ايضا الوجود ولا وجود انتهى اذا ان الكلي الذي هو الجزء بتاته المتحقق في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود ولا وجود في الخارج للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئيات الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم واجاب المص بقوله والكلي ثابت فهاهنا يعني ان الكلي جزءا فهي بمنزلة الذي ذكر انما الطبيعي فوجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا فاحاله حتى يلزم المحقق في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام الوصف بالوصف لا يقال الهيئة الاجتماعية هي الجز الصوري قايمة بهما وذلك كاف في الالتيام الحقيقة الواحدة فيلزم منهما الا ثابتا للحقيقة الواحدة حقيقة بحيث اجتماع بعض اجزائها في الحلول الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى البعض ولا يطلب القيام

احدهما بالآخر لانا نقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انه على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيكون قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقايل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين الخارجين ... قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر به لكن الحق ان تقوم الكلي بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم وكلاهما لا موجودان ولا معدومان فان تقوم ما بما يقوم به السواد فيكونان حالين اجاب المص بانه يجوز قيام الوصف بالوصف ولو نقضوا وقد علم جواب الوجه الثاني وجواب الثالث ايضا الوجه الثاني من انها جزءان ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام الوصف بالوصف ولو نقضوا الحال التعيينها فان الاحوال منكرة عنده وجميعها كم في الخارج وهي الخصوصيات التي يمتاز بعضها عن البعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص والمختص ثم نقل الكلام ... وهو طالب بموجودين ولا معدومين وصفان قايمان بما يقوم به فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخر الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها بخاصيته فيكون ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيه الاحوال قول وتحقق الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك هو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام الوصف بالوصف ولا التقوم بالمعدوم ويمكن نقل الكلام الى المفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زايدة على نفسه حتى ... واما ثانيا فبان نقول مخصص ... يرجع الى انا وجدنا حالا

حقائق عرضية مشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به
الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض
بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم لكنهما
لا موجودان ولا معدومان بل ثابتان متقومان بما يقوم به العرض الذي
هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وجود تلك
الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين
لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك
والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول
منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل
المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى
يتميز يحتاج الى مميز داخل ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها
ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي محذور
يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا
اتمام الدليل بان نقول كان احد الامرين معدوما فهو وان لم يلزم
تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم
وهو ايضا قبيح قلت لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت
واسطة بين الموجود والمعدوم فلا حقارة في الطرفين فانهم جعلوه قد تجاوز
في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون
الحال متقوما بالموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما به فلا عليهم
لو جوزوا ان يتقوم الحال بالمعدوم وللقائل ان يقول الاحوال التي
اثبتم للحقائق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا
لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل
في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا

في النقض

في النقض والعقد بعدم قبول التماثل والاختلاف والرابع
بطلاعنه مثبتو الاحوال عن النقض بوجهين الاول ان الحال
عندنا ما لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين
عندنا مترادف الموجود واذا لم يجز وصفها بالتماثل والاختلاف
لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل
في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها
متباينة بالاختلاف الا بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف
في تلك الخصوصيات الثاني انا لا نلتزم التسلسل في الاحوال وبرهانكم انما قام على امتناع
التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة قال المص
هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين
سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فاما ان
يشتركان في مفهوم او قد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم
سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي مفهوم
تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين
بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك
وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح
ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها
لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم
الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة
برهان التطبيق يدل على امتناع امور غير متناهية ثابتة مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم
فبطل ما عولوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت

الخصوصيات ح

وعلى القول بثبوت الحال من حقيقة الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيانا وحقايق وان الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن انتفاء تأثير الجوهر بحيث الموثر ... فانهم يقولون على انه لا تاثير للموثر في كل الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود اولا من الاحسن ان يحمل على ما قال الشارح من ان الموثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة الا ان في جعل الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن اشتراطهم تعقل على ان الذوات كلها مت... ذوات واختلفت بالصفات وبين اختلافهم في ثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما معنى كالحلول في المحل التابع للسوادية والاعلمية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط اولى حال العدم والزم ايضا ذهب الجمهور الى انها متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام وابو يوسف البصري الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى الزم جعلها معدودة ما على الارض وعلى راس كل مشنوءة وبعد يستدل كل ثبوت الكل... اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهر زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والكعبي الخياط وابو اسحق بن عياش والقاضي وابو الحسين الكعبي ومامور كما ذكر ... وابو عبد الله البصري وابو الحسن بن عياش وابو رجاء المعتزلي الشافعي وابو الحمد الخوارزمي انهما واحد ليس بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلاثة ابن عياش ... الجوهر حال العدم لا يوصف بالحدوث ولا بغيرها من الصفات على ما هو مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله البصري انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال العدم حاصل في الحيز وقال البصري بشرط

المؤثر

بانه ...

ذهب ابو اسحاق ابن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل في حال الوجود ٣٣٣

وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش صح

الحصول في الحيز الوجود وحال العدم فهو موصوف بالحيز لا بالحصول في الحيز واختلافهم في حصول المسافات في دار الخلاء والتوسعة ... ليس الكون الا ... حتى ان كل ... ذهبوا الى ... مقصود ... الحصول في الحصول في الحين فعلى انه ... الوجود الذي هو الحصول الخارجي وما قاله الوجود الخارجي هو الحصول الذهني ... واختلف في اصل صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب اكثرهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا باعتبار انه فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في ان الحال وصفه بالخصوصية ... الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والكعبي ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم جعلها على مرتبة و على راس مشنوءة وبه بعيث قائل بكون هذه كلها اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع تعالى القادر بالقدرة والارادة والعلم والحيوة فان بعضهم لا جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا قال الامام الرازي بهذه جهالة لكنها جوازان يكون محال الحركات وان كان امور معدوم ومن ان لا نعلم وجودها الا بالدليل وهو سفسطة قول ولقائل ان يقول ومن قال منهم باتصاف بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بالقول كان المتصوف معدوما كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم الكتف على وسن معدوم وبا معدوم تحكه بحركات معدومة على راس مشنوءة معدومة ذوات الوان المعدومة فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة

والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك
انما هي في الصول يكون محال الحكات ما لم ان الموجود في
الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود والذاهبين يجوزون لكن
ان يجعل بعد ما ذكرنا ثم يجوزون اتصاف المعدوم في
الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه
لا يظهر الاحكام ولا يعد الا ما المكا ولا يلزم منهم سفسطة فهذا
القايل لو انصف في جميع ذلك بيد انهم يقولون ان الحكايات
على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وسهو لا يقول بذلك كلام
شرحاه على الصول بالحال لامر قسمة كال الى المعلل اي صو موجود
قايمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القايمة
بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون
ثابتا للذات لا بسبب معنى قايم به كالكونية للسواد والعرضية
للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القايل بكونه زايدا
على الكاين الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب
لما سان قايمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل
عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا للجوهر وما تتبعها من غيرها
من الصفات لا يوجب لمحالها احوال وفي تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات
كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز بعضها عن بعض بالاحوال
القايمة بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره واعلم ان ادلتهم
والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فايدة في الاشتغال بها
بعد ظهور البطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها تم الوجود
قد يوخذ على الاطلاق غير مقيد بشي اصلا لا بمعنى ولا بمعناها

اذ لو

از يجوز ان يلاحظ العقل ح داعما عداه بالكلية ويقابله
عدم شي غير مضاف الى شي اصل ملحوظ من حيث هو مع قطع
النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود ولا يتصور الا منسوبا
الى موضوع وان كان الى غير معين واكثر العدم امر لا يعقل
الى مضافا الى شي فمجرد دعوى بل دليل على البديهة تشهد بخلافه
ونقض العدم المطلق بسبب الوجود المطلق بما يظل انما او لا فلانه
سبب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا
فلانا نتصور مفهوم العدم الغفلة عن مفهوم ولو كان مفهوم العدم
سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق
والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار
لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم
عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا
بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور
موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر
في التقابل ان يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر
اي يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان
اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر
لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل والى هذا
المعنى اشار بقوله ويتقابلان اي نعم الوجود والعدم مع
انهما مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية موجودة
في الذهن ومعدومة في الخارج فانها متصفة بالوجود المطلق
بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس

ان و

الامر ويتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لا تنافيهما بالعدم
الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق
والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر
وكذا اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن
قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما قررناه ان لا يتقيد
الى الشي بان يقال وجود هذا او ذاك او عدم هذا او ذاك
فليس المراد بالمطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان
ذهني او خارجي وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم
كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج
يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن
والوجود بالمعنى العدم اعني التحقق ذهنا او خارجا بالمعنى العدم
بمعنى اللاتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لي في
هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم
المطلق وذلك ان العدم المطلق قد يتصور فيصير له كون
كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق
م استلزام عروض المقيد للشي عروض المطلق له لكن باعتبار
التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق
من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود
المطلق عارض له يجتمع معه ولكل من الاعتبارين مغاير
للآخر فان اعتباركونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا
فاعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق
والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن

الاوده

مطلقا م

ان لا يتصور ولا يحكم في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن
ان يتصور منه نقطه وهو العدم المضاف الى الوجود
المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا واقول
فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما
للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بمغايرة الحيثية
انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه
لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما
معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث
انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع
معه ولكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فاعتبار انه سلب له لا يجتمع
معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه بل له
وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه
لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكر لكان لفظ معا
لغوا محضا وقد يوجد متقيدا اي كتسه بالى امر ما فيتقابلان عدم ملكه
اي منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته
لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق
تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم
المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان التقابلين بالسلب
بالايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل الامر الوجودي بحسب
هما بعينهما عدم وملكة فلا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود
اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها المطلق
وقد يوجد اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا تخصيصا فان اعتبر

فالظاهر ان العقل بيان السلب لسلب الوجود الممكن
فاما ثانيه ان حيثية نقيضه لممتنعه
لا الى حيثية الممتنع

مع ذلك كون الموضوع قابلا للا م الوجودي في ذلك الوقت
القصافه بالعدمي فيقال لها العدم والملكة المشهور ان قد
نوعيا وجنسا وح اعني حين ما يوخذ نوعيا لا جنس له
بسيط ليس له اجزاء اصلا فكيف له جنس ولا فصل الا البسيط يكون
اما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي واما بساطة
فلانه لو كان له كلي ذاتي عرض الوجود له لما مر من ان الوجود
المعقولات بل يعرض لجميعها كلي عرضيا فلزم الاستلزام
ان يكون الشي عارضا لنفسه اولا يكون العارض تمام معروضه
والجواب ان من المفهومات ما يعرض لافرادها كالكلية والمفهومية
المعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان
الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان
مفهوم كل واحد مفهوم من العام ومفهوم المعبر عنه والموهوم
ونظاير هامن المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت
موجودة واعتبار الوجود معها اما بلا جزء منه ح يلزم تقدم الشي
على نفسه بمرتبتين او بالعرض فيلزم ان يكون الشي الذي
فرض جزء الوجود موصوفا له وان كانت معدومة فان اعتبر
العدم بمعنى بالجزئية لزم تقدم الشي على نفسه وان اعتبر بالعرض لزم تقوم
الشي بالنقيض رفعه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات
فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فاجزاءه اما حيوان
او غيره وساق الكلام الى اخره وايضا فانه يلزم تقوم الشي بالجسم
بعضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف
بانه ليس بدن وكذا البيت وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة

لازم
يوخذ
او جنسا وكذا جنس ما يوجد
شخصا لكن لم يعتبر فاعلم
مر ذلك لو حقيقة الكلية العدم
والملكة الحقيقيان والوجود
المكنون

اقول ويمكن دفع الاخير بان يقال ان مراده بالبساطة
عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه لا جنس له لا
نعلم انه لا ينافي التركيب بل يلزم كون الشي الذي فرض جزء الوجود
معروضا له فلا فساد فيه كما مر وتتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود
المطلق يتكثر بما صدق عليه من الافراد بحيث يتكثر الموضوعات
اي المهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض
مشخصة لها او بسبب اختلاف مهياتها لذواتها بسيطة كانت
او مركبة او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم
لا يتكثر بالضرورة اذ هو بسيط متكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض
للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب
اضافته الى الانسان والفرس مردود بان ما سبق
من الدليل باعتبار صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده فيجوز ان يكون افراده مركبات مختلفة
المهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها و
لو سلم فلا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة المهيات
فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها كما ذكره هذا القائل
فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا
مع الاضافة اذ يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المطلق
اما تمام مهياتها اذ لا يجعل الاضافة خارجة عنها او جزء لها
ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقال اي الوجود المطلق
بالتشكيك على عوارضها اي على افرادها العارضة للمهيات
فانه يقال على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم والتاخر وعلى وجود
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار

جسم
يكرم
غير قيد

وغير القار بالشدة والضعف وغير الاستعداد والضعف
اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما كذا وايضا فانه
في الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان
الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا
من افراده ولا من ماهيات الموجودات لما سبق من
ان الاجزاء الذاتية فلا يكون متساويا في الحصول
بالنسبة الى ماتحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه
من المنع والشبهة من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر وليست مما حمله في الوجود اي ليس
لها وجود خارجي اصلا والا لكانت لها شخصية اخرى
الموجودات اي جهية ملاحظة مطلقا ثابت اي الشخصية
لا يعقل غير عارضة لا مرئيا انما يعقل عارضة لخصوصيات
المهيات المعقولة كما هو شأن المعقولات الثانية اقول
هذا منع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من كون الوجود زائدا
على الاطلاق اذ الشخصية عبارة عن الوجود والحال
مناف اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في
الخارج اذ ليس في الشيء فان طبايع الكليات مطلقا
ليست بموجود في الخارج سواء كانت معقولات ثانية
لا يلائم الاعراب عنه بقوله بل هي تعرض
لخصوصيات وقد تمايز الاعدام ولهذا استند
عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم العلة ولا غير
عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان

كذلك

كذلك وثاني عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد الآخر
الضد بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي
وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فلو لم
يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وجه الى ما
بان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو
محقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه
عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات
فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل
فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالوجود
بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان
لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة متمايزة
في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس
لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني تمايز المعدومات
وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يلائم اولا
في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في
لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج
عن كونها اعداما بل يخرج عن كونها معدومات اللهم الا
ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التمييز وصفا ثبوتيا يستدعي
ثبوت الموصوف ثم اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام
والمعدومات الخارجية ومن انكر الثبوت الذهني ونفاه حكم بعدم
العدم لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا يشكل العدم
معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف

بمعنى المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا
في الذهن بان يدرك العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا
فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المص
حيث قال وقد يوصف بنقيضه فان العدم المطلق اي الذهني
والخارجي قد يوصف بنقيضه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه
به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهية متحققة والعدم قائما
به قيام الوصف بمحله وما يقال من ان المعروض للعدم المطلق ليس
هو نفس العدم بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المقيد
فمدفوع بانه اذا عرض لفرد من جزئيات المفهوم يلزم عروض ذلك
المفهوم الكلي ايضا لذلك الا ان المعنى بالعروض على ما ذكرنا
هو الاتصاف ولا شك ان الاتصاف انما هو جزئي للمفهوم حقيقي
اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم
عرضيا من جزئياته لا ذاتيا لها ثم ان من العدم المضاف الى العدم المطلق
العارض المقابل للعدم المطلق المعروض من هو حيث هو انما يزدوج له
والنوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق
الموضوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفس العارض
لكن باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج
اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شائع يعني
ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت
العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة
اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم
بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه
وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط

لوجود

الوجود المعلول كذلك عدمها مناط العدم وذلك اذا كانت العلة غير متعددة
واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط العدم المعلول وكما ان وجود
المعلول يستلزم لوجود علته من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه يستلزم
لعدم عللها باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن
يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز
ان يكون علة في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل
بعدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة
برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان
الحد الاوسط في البرهان لا بد ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو
المط وان لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا
لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط
معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم
واما تسميتهما بهم وان لان اللمية هي العلة والانية الثبوت وبرهان لم يفيد
علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم اللم الدال على العلة وبرهان ان انما
يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا
فهو خارج لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد
اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا يبين ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما
يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان يكون
القسمة بحسب معرفة حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل
بالسبب على المسبب اقول قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى خبط بين شاد الاشباه
من المعقول عنهما احدهما انه قال الكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما
بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان
كان للاكبر للاصغر لا بالسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط

ان يكون

كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود بلا وسط فينعقد البرهان
ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا الكلام فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم
في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان انى ماخوذ من سبب الحكم او من آخر ونتيجة
لا يبقى ذلك بل سببه والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم
وصرح بذلك في جواب سوال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا ما صنعه
علمنا ضرورة انا صانعا ولم يمكن ان يزول عنا به التصديق وهو استدلال بالمعلول
على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور
فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مولف من هيولى وصورة وكل مولف فله مولف
فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان
البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لازوال
وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الآخر فليس المولف فيه هو الحد الاكبر لان
مولف وهذا هو محمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مولف بل ذو مولف والمولف
علة لوجود ذي المولف بالجسم وان كان جزءا من ذي المولف وهو المولف علة للمولف فيكون
الامر حاصلا من جهة العلة مع ان الحد الاكبر في التي المتعين للناس الجميع لا يجوز
ان يكون علة الاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير
اعتبار الكل فان المولف شيء وذو المولف شيء آخر فاذا المولف هو بعينه محمول على المولف
واما المولف فمحال ان يكون محمولا على المولف الى هذا الكلام وبهذا يظهر ان ما قيل ان
مراد الشيخ ان ذا السبب الممكن اذا لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده
بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة بعينه بل على وجود علة ما
مناف لكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا
بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة وذكر في الاشارات ان بهذه العبارة واعلم انه
لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه
علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه

كثيرا

كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا
البرهان لمي ليس بإني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي ليس بإني وقول هذا القائل وقد صرح الشيخ وغيره
بانه العلة بل بالعكس ثم قال فرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة
يستلزم العلم بالمعلول المعين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم
العلم بالعلة المعينة من جملة ما قلت لكوا طلقوا على الاستدلال
على وجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول
على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي بعد
سطوع الحق في البرهان للاعتداد بانساليه واشار الى اعتبار
الفصل تحسينا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة نقض تحصيل من يقول
ان البرهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما ليس له سبب
فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما له سبب له وانواع هذا الفصول ان الاستدلال
بعدم المعلول على عدم العلة برهان لمي لان عدم العلة علة
لعدم المعلول في الذهن يكون علة في نفس الامر ايضا والاستدلال بالعدم
المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم
العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية
عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان ثبوت
الشيء بالعلية في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلة
في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن فان ما في نفس الامر اما في
الخارج او في الذهن ولما انتفى منها الاول تعين الثاني واذا كان
اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين
وذلك قلت اللوازم تنقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون

منشا لزومها اولا

نشا لزومها هو الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين دخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون لمنشائية الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشا اللزوم فيه الوجود الذهني والعقلية من اللوازم فالمراد بالعقلية في الذهن ما يكون منشا العلية وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشا العلية فيه ~~نفس الامر ما يكون منشا العلية~~ نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن تمامه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل لتجرد النظر عن تخصص في انه ان توجه عدم العلة حينئذ فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول الذهني بالنسبة لوجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والانتساب المرتبة في العموم والخصوص وجودا تنعكس في العموم والخصوص عدما يعني ان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا تحقق الخصوص كالحيوان والناطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا كالناطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول بعضهم حملوا العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود فيحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما وهذه المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص مطلقا ثم اعترض بعضهم عليها وذكروا ان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم كالانسان ونظائره واعم ايضا فلا تنعكس فيها العموم في العدم وهو كما قال المشهور للاكابر اوردوه

ويحكم بانه عدم العلة عدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن ~~~

نقضا من تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وحسمه كل منهما الى الايضاح والغرض مقصده حقيقة دايرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيهما اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحمول والثاني هو الغير وكذا الكلام في العدم واذا احمل الوجود اجمل الربط الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا فيقال هل البسيط والثاني يكون الربط بين الشيء وغيره وبهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين متحد هو ثبت اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا محالة للنسبة في نفس الامر كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في نفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في العقل الى معنى فموادها الروابط ومنها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية النسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الثبوت لانفكاك فالمادة هي الوجوب كالحيوان بالنسبة الى الانسان او لا بهذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان كالكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع الان على قوتهما فهما والامكان على ضعفهما لكن الوجوب يدل على قوة النسبة التي عارضها والامتناع يدل على قوة ما يقابل النسبة التي هي موجهة وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطا وعلى التقديرين يكون سلبه ولا يخرج عنهما واعلم انك لو قلت ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلابد من الرابط بينهما وذلك الرابط اما الوجود او ع يكون القضية موجبة او سالبة سواء كان المحمول هو الوجود او مغايرا سواه وعلى التقديرين ثبت في تلك النسبة موادا ثبت بالبيان المذكور انفا فالاولى ان يطرح قرانيني

عزم

واعلم

نقضا

ذكر كون الوجود مجهولا وكذا ذكر كون العدم مجهولا اذ لا فائدة في ذكره
اذ مدار الامر على ان الرابطة ما الوجود حتى يكون القضية موجبة اما
حتى سلب العدم حتى يكون سالبة ولا دخل في ذلك لخصوصية المحمول
انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا
كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى رابطة
بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم
هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع او لم يوافق
والمادة [illegible] غير مطابق او مخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان يكون
الجهة المادة ولا كذا [illegible] الذات واقتصر فيها يجب اعتبار
في القضايا واعتبارها متعلقة وانه اثبت ان المادة على راي المتاخرين من المنطقيين
عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع اي [illegible] سلبا
وعلى راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية وكل كيفية
نسبة اي بل النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان
والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي العلماء حيث اثبت المادة في
النسبة السلبية وراي المتاخرين [illegible] خصصها بالكيفيات الثلث واعلم
ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن
بعينها هي التي جهات القضايا بالكيفية قضايا مخصوصة محمولاتها وجود
الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن
اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود ويرد على
كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها ولا
لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب ان اراد
كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها
واجبة الوجود لذوات الملزومات فبطلان اللازم ممنوع فان معناه انها

وان م

واجبة

ليس م

واجبة الثبوت للماهيات وهذا [illegible] فان الوجه ان الثبوت
للاربعة واجب والحق ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها لا ان
يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث
في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود
بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور كذلك
هذه الثلثة من التعريفات اذ كل معروف معانيه هذه الالفاظ
من غير افتقار الى التعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ
لا بحسب الحقيقة اذ كل منها مشتمل على دور لانهم عرفوا الوجوب اي
وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه
عنه وعرفوا الامتناع بامتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب
عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا الكلام في الامكان والامتناع وقد
يوخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون الغير اي كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع
بينها لا في [illegible] لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق
ابدا احداها وذلك لان النسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره
الى موضوع سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو [illegible] الموضوع
اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني فاما ان يقتضي نقيض تلك
النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث
هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لكل من
النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ان ذات الموضوع اما
ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها معا او يقتضي النسبة دون نقيضها
دون نقيضها او بالعكس فيحتمل ما في الثلث في بديهة العقل لان اقتضاء
احد النقيضين يقتضي المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضاء

جسم
مكره
او بعدم امكان انفكاكه عنه م
ونقيضها م
مفصلا م

فلو كان مقتضيا لما صح ولا يخرج ذلك عن كونه ضروريا عقليا لكن فيه
بالانتها نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان حصل ما يحتاج على امر خارج
عن مفهوم مفهوم القسمة واستدلال فكان مع ذلك ضروريا متوقفا على الا
وكونه بديهيا حرفيا لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته
مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري
تعالى واجبا لان وجوده الخاص عندهم عين ذاته والشي لا يقتضي نفسه
والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكروا وهو
للذات بالقياس على الوجود والثاني نفسه موجود وهو ان لا يكون
محتاجا الى غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري
تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمته الى الاقسام الثلثة الواجب
والممكن والممتنع فيه حصر لانه لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي
الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يقتضي
من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين
لامتناع الخلو عنه ذلك علوا كبيرا قلت بل القسمة للذات بالقياس
الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات
الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا
الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته
وجوده وهو الممكن فما دام لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول لا
حتى يكون من هذا القسم قلت هذا القسم للموجود بحسب الاحتمال العقلي
قد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل
في الوجود يحتمل في العقل الانقسام على قسمين منها ما يكون اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل
في الوجود وهذا الشي هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر

بذاته وجب وجوده انتهى هذا الكلام مبني على مذهب الحكماء ولا يكون هذا
القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند
في بادي الرأي وما يقال ان الوجود الذي هو عين الذات الباري تعالى
هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص
الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده
يقتضيه ذاته فليس بشي لان معنى اقتضاء ذاته انه الوجود المقتضي
انه انه كونه موجودا الا ان يقتضي كونه فرد من افراد الوجود وهذا الواجب
ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن
ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص الوجود
المطلق بان يكون فرد من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب
ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي
ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى مثلا ان
قسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يقال ان الواجب ما يقتضي في الوجود
اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من
ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات
الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا محمولها
محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة
والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا حتى يكون
عبارة عن اقتضاء الذات الثبوت اعم ما لا على التعيين وعلى هذا القياس
حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لانه
والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته وعجب هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان
الوجود الخاص للممكن متحققا في العين وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يقتضي

لا علة فيكون عارضا مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير
للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب بمعنيين
على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير وثانيهما صفة للذات
بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل
انه يلزم ان لا يكون الوجود الخاص لكن واجبا بالمعنى الاول
وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا
من ذلك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين
ذات الباري مغاير للوجود المطلق ان ذات الباري وجود
خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري
تع موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف
بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه
فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض
في ضمن حصة قطعا فان ذات الباري على هذا التقدير يكون
متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص
بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود
الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق
فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه
موجودا بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بالوجودين وانما
يلزم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور
فيه قلنا ح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته
غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو
المقصود من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو

ان يكون

ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية
ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي ان مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث
لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما
فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهية الممكنة كما هو
المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي
يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته يمتنع انفكاك
الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال الواجب الوجود تع
على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات
بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس
له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل انفكاك
الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان ولا يخفى
على من له مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة
الثالثة التي هي حال الواجب تع عند جماعة تنوير بصائرهم
وانصار ابصاره(؟) وان اردت مزيد توضيح لما ذكرنا في المراتب
الثلث في الموجودية فاستوضح الحال مما نورد في هذا المثال
وهو ان مراتب المضيء من حيث كونه مضيئا ثلث ايضا الادنى
والمضيء بالغير الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض

الذي استفاد بالمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء ونعايره وثم
ثالث افاده الضوء والثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره
اي الذي تعتبر ذاته بوضوء مغاير لذاته والثالث المضيء
بالذات بضوء اقتضاه بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس مثلا
ونعني ذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اول واقوى مما يتصور
وكون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه
مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر الى الافهام ما قام به الضوء قلنا
ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع لفظ المضيء في اللغة
وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد
انه قام به ضوء اخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان
ما كان حاصلا للمحل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره
اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في
نفسه ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى
واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره
على حسب قابليته للظهور فاذا انكشف لك حقيقة هذه المراتب
الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور الكلية المعقولة
المعقولة من الشيء كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود
بحسبان يكون في اعلى مراتب الموجودة لا يمكن [illegible]
لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر
بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر فكانه
فيصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذلك لا يمكن ان
يمتنع ان يزول وقد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع بما عرفا
وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات

انقلابهما

واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من
الواجب بالذات والممتنع بالذات بكن انتفاء [illegible] اذا الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير
قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير ثم تخلو عن الثلثة اي الامكان
الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير
في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه
عن احد الاخيرين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمه و
ليست مانعة الجمع لجواز الجمع بين الامكان الذاتي واحد
الباقيين اقول هذه القسمة الثلثية يكون قسمة للشيء الى العقل
والى قسمه واشترك الوجوب والامتناع بابهم الضرورة
وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة
عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة
سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري
تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت
له واذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه
ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا
تقابلا في المضاف اليه بعينه اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس يصدق كل
منهما على الاخر قبل مراده نعاد وقف ما اشتق منهما فان
كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكل
ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل
احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم
فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر

كزام

وذلك لان وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متعاكستان وانما فكذا كيفيتاهما لان حقيقة تعيم تلازمان الكمال

اقول لم يرد بصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انما كيفيتا النسبتين متغايرتان بل انما اراد الصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ما تقدم مع الاضافة الى الخصوص السابق

وهما وضعان لذات واحدة متصادقان كالمتعاقبين فاما اذا قلت الكرام اعداء زيد ابدا لا وليائه فنقل هذا الكلام ليس بصحيح لان الكرام وصف للاعداء والاولياء وصف للاولياء

وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فسمع الضرورة الا انها تعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص ممكن الوجود بالاطلاق

العام اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص

قيل اراد بعموم الامكان عموم ما اشتق منه كما بينا اتفاق من امتناع الممكن اقول وفيه ايضا ما مر من كلام وانما نسب الى العام لان الوقت العام يستعمل الامكان فيه الخاص

فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس يمتنع الوجود وما ليس ممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا العقيم من الممكن العدم ما ليس يمتنع العدم وما ليس ممكن العدم الممتنع العدم فقد جعل الامكان متقابلا للضرورة

الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب الحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في مقابلة الضرورة والكان المادة تالي لا يكون احدهما جانبيهما ضروريا احق

بهذا الاسم اصطلحوا على نسبة هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصا وقد يسمى خاصيا والاول عاميا ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال الممكن الحقيقي المنصف بهذا الامكان ما لا ضرورة له في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما يتبدل المقرر الحال فانه لا يخرج عن ضرورة ما في وجوده او عدمه فاعتبروا الضرورة بشرط المحمول اذ لابد من تعين وجوده او عدمه في احد ازمانه بقي وان لم يكن معلوما لكنه واما اذا نسب الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين فيه وجوده لا في علمنا فقط بحسب نفس الامر وذلك لان تعين احد طرفيه من ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بالكلية الا ان الكلام في الممكن ولا باعتبار الوجود والعدم حصول تعين وجوده او عدمه بسبب احد الوجهين انما يدل ان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل الحوادث مستندة الى علل يجب وجودها واما ان انتهت سلسلة العلل الى المستقبل بعين وجوده ولا تعين عندهم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترطوا في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدم في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا او يقول لما ان الوجود

نحو لا جانب الوجوب وبشرط الحكوعنه كذلك العدم نحو لا جانب
الامتناع فيلزم اشتراط المحكوعنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
واشار المص الى الاول بقوله ولا بشرط العدم وقال
واللازم الجميع النقيضان فقيل القائل ان اشترط وقال ا د
با الامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه
في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم لكون الامكان
حدوث العدم فيلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان
العدم وحدوثه شرط الوجود في الحال من غير لزوم مح
والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع
يصدق عليه انه ممتنع الوجود واجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه
الامور على المعدوم وجب ان لا تكون محققة في الاعيان
لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على
ان مفهوم الوجوب والامكان والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى
الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي
ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه
وجوديا لوجود بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية
والاستحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه
فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير
لزوم مح نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما
وليس الامر هاهنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم والاستحالة التي هي

فيتق عمل ابيهما ... منه ...
لان الوجوب والامتناع ... لزم
... منه

واجب الوجود وممتنع العدم
والموجود الممكن يصدق عليه

لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بها موجودا
ولا يخلو عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل هو
مح اقول فيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ان لو كان كل الامور
الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا
دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجودة
فوار فاتصاف ماهية بوجوده لا يخلو من احد هذه الامور ملتا
نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس
بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الوجودات كما زعمه لا يقال
يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ما ذكرنا واكتفاء
التسلسل وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موجودا
يتكرر نوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة
وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالعدم والحدوث والبقاء
والموصوفية والدوام والتعين والوحدة ونحو ذلك فان
الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه
ويلزم انه في الامور المرتبة الموجودة معا وهو مح لانا نقول
لا يمكن حمله على ما ذكرنا كما لا يخفى ... لو كان موجودا لكان ...
فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الوجوب لكان
واجب ... ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في
الاعيان لكان ممكنا لانه مفتقر والمفتقر ... الى موصوفه والمفتقر
الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الوجوب بيان
الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب ممكنا والواجب انما يحكم
به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب

الامتناع موجود الكان ممتنعا وفيما جرى
في الوجوب ... لانم ان الوجوب ...

امر يجب الوجوب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثالث انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جايز الزوال فاذا زال وجوب الواجب جاز زوال كان الواجب ايضا جايز الزوال لان جواز زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا ممكنا وفي تجويز انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكن ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالعقول وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه في نفسه مطلقا فلا نم لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر في الحال ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك لان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها والصورة ذلك لزمنا ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق الجواب ان يقال اذا لكان الوجوب موجودا لذات الواجب كما يقتضي وجوده

يقتضي

قوله

يقتضي وجوده ايضا الوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال الى الذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم ان لو لم يقتض الواجب وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب لاشك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب بمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب محال لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجوب سابقا والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير ما يصلح سببا لوجود شيء آخر وذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الموصوف على الوجود ضرورة تقدم الموصوف بالعارض على العارض ولو ثالثا لكن الوجوب سابق على الوجود بسبب سبقا ذاتيا لانه يصح

بالنظر

ان تعالى اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه
جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها
من الصفات التي لا تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب
التلويحات قانونا في ذلك وقال كل ما يجب من الصفات
تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت
وجودية يوجب تاخرها عن موصوفاتها ضرورة تقدم الموصوف على العارض
واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول
كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء
الوجود ولكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول
لا نم انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضي ولا استحالة في ذلك
بان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء
امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر
ان الوجود ليس موجودا في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب
واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات
في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لكن الواجب واجب
وان لم يعتبره العقل او فرض عدم العقول كلها في الخارج لا يتعلق
ان يوجد منها اعتبار الوجوب في فرضه قطعا لم يخرج الواجب
عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج
انما او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
والا لزم تحققها الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان
الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزء منه
وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما
لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين

في الصدق

في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما
بحسب الوجود اي بمعنى ان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج
فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العرضين الخالي
منهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضائفين
واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة
وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد
في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك ينافي ما ذكرتم
قلت سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان
معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان
موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي هاهنا هو الموجود في الخارج
فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخرين يمكن اجراؤهما
في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية
التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة
والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي
بالاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان
ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف وكان موصوفه
اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول انا لا نم ان الموصوف
بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا
بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع
لتقدم وجود الموصوف على وجود الصفة اقول ينتقض بان
الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان
امتناع العدم ليس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع
القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا

بهذا م

لما سبق من ان يكون المفهوم موجودا لا يقتضي كون جميع افراده
موجودة و بناه على ان الامتناع مفهوم و اتصاف بارة
الى الوجود و اخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما مر
المص والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن
هو وجوب الوجود و امتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم
ثبوت وجوده محكم على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة
بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن ناشئ من امكانه لانه لولا ان
لانه بقي الممكن فاحتاج الى علة المؤثر فاوجده فوجد و هذا
من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا
اليه و احتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يبق فرق بين الامكان
ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا
عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان
ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اي امكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا
من الاعدام قد تتمايز وانما فسر الامكان المنفي بما فسر لانه
لو ورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم
من الفرق بينهما نفي الامكان ثبوت الامكان بل الكلام في استلزام
نقيض الثاني نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ما ذكرنا
يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت
الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرق غير مطابق للواقع فوائده

وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام
بدون اظهار المنازعة لانه بهذا الغرض هذا ح
هو و نفيه تحت الاعدام التي لا تمايز بينها قيل يمكن ان تقرر الدليل هكذا
و هو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان و الامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكون المقدم حقا لعدم التمايز
بين الاعدام و التالي باطل لمنافاته بان الملازمة لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا

الممكن

الممكن بملاحظتها اجمالا فان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا
سواء كان بينها ترتب اولا لان التطبيق باعتبار المنتسبين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارها وجب تناهيهما
لوجوب انتهاء احدى السلسلتين على الاخرى من جانب الغير المتناهي برهان آخر على التسلسل التسلسل تقريره انا نعزل المعلول
المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب
المعلولات ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار
وصفي العلية والمعلولية الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار
احديهما العلل والاخرى المعلولات فيلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول او زيادة
وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها
وذلك ظاهر لخروج المعلول المحض من السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول ليس
تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما
فكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها يكون لم بقي منهما
واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان
ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبة وقد عرفت بطلانه
فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني
لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون
بعدهما معلول فيلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا
ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس
علة تامة اذ الجملة لا تكفي ويكفيه بحسب الجملة لشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره
ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك
انه موجود ممكن اما الموجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه

واما ان يكون ملاحظا باضافته الى جزئه الممكن واذا كان المجموع موجودا ممكنا فوجوده بالاستقلال اما بنفسه وهو ظاهر الاستحالة
واما بجزء منه وهو ايضا ممتنع لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب
عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا واما بموجد المجموع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء يحتاج الى ما
قبله من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة والا لكان
ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد بالشخص وهو خلاف
المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية حيث دالية او
لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية هذا خلف
من التقدير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة
فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان
قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاته قلنا هذا استحالة قلنا مم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها
الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم
كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله
المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علته
فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها انما يوجد لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو
علة لمعلولها ايجاده وينافي ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه
انه انما اذا اريد انه يقتضيها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل
لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فيعقبه حدوث الجزء

الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضنا انها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان
وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها
علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار
الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء
يحدث كل جزء منه بجزء منها تارة بحسب الزمان والا لزم التقدم والا التخلف وهذا ايضا مما سلم من جهة انه لا
يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها او من اجزائها لجواز ان يكون علته بعد المعلول
من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه ولعلله وذلك كمجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا
يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر من الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي
ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة يحقق
السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزءا منها فان كل جزء من السلسلة يكون علته المجموع الذي قبله فيه من
المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة بالايجاد للسلسلة لانه
ممكن يحتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياج السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع نفرض علة
يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلت انما
لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحقق وقد فرضنا ان
علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج وكذا الكلام في علله الاخرى في ايجاده فان قيل كيف يتحول من الابتداء
علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون
علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا نم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء
علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجاده الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل
منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة الموصوفة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم

الانتهاء إلى علة أخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا ينتقل إلى غير علل الآحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجودة
التي هي علة موجدة للسلسلة بأسرها إما أن يكون عين السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها مبني على توهم أن السلسلة
موجود آخر ممكن يحتاج إلى علة أخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك إلا الممكنات فتحتاج
كل منها إلى علة وما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل إذ إن قولنا إن المجموع
له علة تامة إن أراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج إليه الشيء فقد عرفت ... وإن أراد بها المؤثر بالاستقلال
فنحن إن يكون متقدما على قولنا إن المؤثر في المجموع إما وجه آخر لو ذهبت سلسلة العلل إلى غير النهاية لزم
زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لأن العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما
التكافؤ في الوجود أي إذا وجد أحد المتضايفين المتقيسين وجد الآخر قطعا فلا بد من أن يوجد بإزاء كل
واحد من أحدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد وهو وجه اللزوم أن كل علة في السلسلة فهو معلول
على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الأخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية
لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الأولى وجه آخر
إنه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل أو المعلولات التي لا تكون تشتمل على ألوف فعدة الألوف
الموجودة فيها إما أن يكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة لأن عدة الآحاد يجب أن يكون ألف
مرة مثل عدة الألوف لأن معنا ما أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة ألف مثلا
أن يكون أقل وهو أيضا باطل لأن الآحاد يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عدة الألوف والأخرى بعدد الزائد
عليها والأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف إما أن يكون من الجانب المتناهي أو من الجانب الغير المتناهي
فعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف أما إن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فيفرض منقطعا ليحصل
جانب متناهي هنالك الترديد أما اللزوم الثاني على التقدير الأول فلأن عدة الألوف متناهية لكونها محصورة
بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة التي هي الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض
وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الألوف

والمتألف من جمل الأعداد المتناهية آحادا متناه بالضرورة وأما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي بقدر
الزائد على عدة الألوف يقع في جانب المتناهي ويكون متناهية لانحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ
عدد الألوف وهي أضعاف عدة الألوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة
فيلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة وآحادا وأمثال هذه وردت في المنقطعة القائمة بأن هذا أمثاله
أكثر أو أقل فإن التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في أن كل جملتين سواء
كانتا متناهيتين أو غير متناهيتين فإما متساويتان أو متفاوتتان وتكافؤ المتضايفين الاستشهاد أي العلية والمعلولية
وليس المراد بهما هنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما يستفاد في طرفي التقابل أي الوجود
والعدم على معنى أنه إذا تحققت العلية في موضوع وجودي تحققت المعلولية في موضوع وجودي وبالعكس يعني إذا
تحققت المعلولية في موضوع وجودي تحققت العلية في موضوع وجودي وهذا معنى تكافؤهما في الوجود والعدم
إذا تحققت العلية في موضوع عدمي تحققت المعلولية في موضوع عدمي وبالعكس يعني إذا تحققت المعلولية
في موضوع عدمي تحققت العلية في موضوع عدمي وهذا معنى تكافؤهما في العدم وذلك لأنه لا يمكن
تأثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك أنه إذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول أيضا عدميا
وأنه إذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية فإن ثبت أن تأثير الوجودي في العدمي
لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لأنه يلزم منه أنه إذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول أيضا وجوديا
وأنه إذا كان المعلول عدميا كانت العلة أيضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في إثباته من أنه يصح
أن عدم العدم عين الوجود وأن عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز أن يكون الوجودي
علة فاعلية للعدمي وإلا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف أقول
مردود بأنه يجوز أن يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور عدم حتى
يلزم أن يكون علة للوجودي وكذا إذا قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا ولكان ذلك
العدمي لا بد لها من علة موجودة إذ الموجودة لا تتصور إلا من موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي

قال عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة اي لذلك العدمي فيتساوي وعلى ان
معلول الصدر ردود بانه يجوز ان لا يكون للممكنة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة
اذ من الممكنات ما لا بد خلو عن الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود ولا يلزم
ان يكون معلوله ايضا موجود الوجوب وعلته لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد القبول
والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة تعالى قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا لا يوجب تعالى
لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة
على ذاته على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي
عند اتحاد نسبة الفعل والقبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين الذين وقع نسبة القبول بينهما
وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشي يجب عنه
وجوده وجود المعلول والقابل له لا يجب عنه وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ورد عليه انه ان
اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب
وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود
المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول
ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن
ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
والجاء من حيث انه قابل في شي من الصور فالفعل وحده موجب للاثر والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا
في شي واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال والقول بان
امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية
كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين يتحقق بهما الفاعلية
القابلية ولا محذور فيه وذلك لا يجب الى الغير من العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة

لا تزمها جو

يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا
لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه ممتنع وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته
جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احد المتصاحبين على المصاحب يعني اذا كان شي علة
فاعلية لآخر وكان هناك شي ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب
فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشي واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال
في مصاحب المعلول فانه لا يجب من كونه معلولا للعلة وكذا المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت علتهما
لكان من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر والا لزم تناهيه الا شخاص
يعني لو كان التشخص من العنصريات يجب ذاته وماهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل تشخص علة
لآخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لا تناهي اشخاص العنصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا
لا نم انه يلزم منه ان يكون كل تشخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل تشخص من اشخاص العناصر
لاشتماله على تلك الماهية العنصرية علة لذلك التشخص الآخر المعلول فرضنا ولا شنعة فيه لغيره
دليل آخر على ان العناصر ليست علل ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون
علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها في ذلك سواء فيستغني بما فرضناه معلولا عما فرضناه علة لغير ذلك
المفروض بعكسه وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية على ما مر ان يكون علة لماهية وحقيقته ان
يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى الاحتياج المعلول
واستغنائه عن خصوصية فرد وفرد وكعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان التشخص من العناصر لا يتقدم
بالذات على تشخص آخر منها لان كل تشخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على تشخص آخر او متأخرا
عنه وهو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض
التقدم والتأخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتأخر بحسب نفس الامر ممنوع
ولسلنا منعهما دليل آخر تقريره ان التشخص من العناصر يكافي تشخصا آخر اي ان احدهما ليس اولى بان

يكون علة للآخر من العكس والمتنافيان لا يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاول و
الثاني انما بنيه على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو ثم ولنعتبر احدهما مع عدم صاحبه
ودليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد
علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستواء
ان قصد لا يفيد بقياد الفعل منا ينتهي الى تصور جزئي يتخصص الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة
من العضلات اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها
عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان
يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق منبعث عن ذلك التصور ويسعى الى شوق
نحو جلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة
والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث منه ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه
الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا فاعلا لما لا يشتهيه كتناول
الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال
الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لما يشتهيه كالذ امتنع مانع من حياء او حمية وعند
وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما سواء
الحركة من القوة المنبعثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي
التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه ممتنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا
قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد
بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه الا نوم فرض
الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب الملص

بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج
هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ
لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور والحركة لا ارادية في مكان معين
الارادة جميعا اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة
الى جواب سؤال يمكن ايراده وهو ان الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها كما يشهد من تصور
الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود ويقطعها المتحرك من غير ان يتصور بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة
اليها والحركة بمقابل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة بأسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية
المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير
الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على
مسافة تحصلها اولا وبعث فيه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يحصل حدا جزئيا من حدودها وبعث
من تحصيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا
آخر وهكذا الى القطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها كلها بحد آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز
ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتخيل بتخيل وبعث منه ارادة جزئية
يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات فكما ان استمرار
الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات بلا امتداد ومتصرم لا
يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من
علل حادثة جزئية فالكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل الشيء ان كان دفعة فيمتنع وان كان السابق علة
للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله
يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات
اخرى يعني ان السابق علة معدة للاحق ولا يجوز في العلة المعدة ان ينعدم حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان

لاي مع المعلول التام بحقيقته ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه كثيرا من حركاته الاختيارية على مسافة كونها متناهية
انه يقصدها بتمامها ويتوجه الى قطعها بتمامها مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها او لغفلته عنها او لاستقلال
نفسه بشغل من حزن او فرح او الفرح فالذي يتوقف عليه الحركة انما هو ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي يعرض
في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي تصور امور غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة
الى غير النهاية وكل بعض من تلك الانصاف التي لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان
الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز
ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون اح التخيلات والارادات متعلقة
كما زعم حصل ايضا لما سببا لاستمرار الحركة واجاب بعض اهل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج
هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وسيتحقق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر
واحد شخصي من مبدأ المسافة الى منتهاها يكفي فيها تخيل المسافة بتمامها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا
حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة
واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور
وارادة جزئيتين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما
اعترض به على الجواب ايضا والكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة قد يشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع
قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر
وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بموادها واجسامها فكذلك يصدر عنها
بعد قوامها ليصدر لا بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك قالوا النار لا تسخن اي
شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اقول فرض
ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذوات القائل اعني الصور
والاعراض متوقفة عليها فيتوقف فعلها ايضا عليها بالطبع لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير

وان

وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك تم فان المادي يتاثر من المجرد ويكون خصوصية المجرد
مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة موثرا لخصوصية ذاته في المجرد ولا يكون
للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا في ايجاده متكررا بالوضع واي فرق بين التاثير والتأثر ثانيا وكيف
ايضا فان النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وكذا الصور المرتسمة في قواها المادية ذوات
اوضاع وما قيل من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في نفس المؤثر مدفوع بان الكل من اتباعها الاعداد وهو تاثير
ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على
قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظ
كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير يتوقف على الوضع ويستلزم للتناهي ولعل المراد بالاشتراط في المعطوف
الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص
على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي
عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره اي يكون بحسب المدة او
العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية
لا توصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثارها الا بحسب
احد تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية
فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلابد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي
واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او
في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذا لم
يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللا
تناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في

ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فلا يكون غير متناهية
الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل
زمان قابل للتقسيم فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها
اشد واقوى فلا يكون مصدر الاول غير متناه في الشدة والمقدر خلافه وما عرض عليه بانا لا نم ان
قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر والمكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز
ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت
مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل المتساوي الصغير والكبير في القبول اذ اتحاد مع اتحاد والمبدا عرض قال لا
شك ان اثر القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك
القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم
الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم
بقوة جسمانية مبدا معين ثم تحريكه جسما اخر مثله الا في الاول بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة
بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون يكون حركة الاصغر اكثر
من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها
انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بالكبر والصغر
ان اثر الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى
اكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما يختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها واما
في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير
والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الاخر فان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل
فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الاكبر لكونها على نسبة جسميتهما فتوقف الدليل اجمالا بالحركات
الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها اورد اثار جزئية افادها العقل

الى

ما لمكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع المحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم من الحصر
بان سلسلة الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذا انتهائها فرق السلسلة اقول من يجوز ذهاب
سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها ممكن بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فدعوى
انه لا بد من وجود علة واجبة لذا انتهائها مصادرة والتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة
اخرى لم تفصل منها برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي
بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد حصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي
لم تفصل منها تلك الاحاد اي نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا الجزء
الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو
محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة ولا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي
الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه
متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم ذلك وبيانه ان
ذلك انما يكون بتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات
ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص
فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من
جزئيه ممكن ونقض وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير
متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل شيئين
اما متساويان او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقص منهما لا ينقطع وعن الثاني بانه
اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون احد اجزائه لا ذلك نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن
النقض بالاعداد وانها من الاعتبارات العقلية ولا مدخل في الوجود وكذا المعدومات الا ما هي متناهية ومن

النفوس الباقية اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي يوجد معا لكن لا ترتب
الناطقة ان المتكلمين يحتجون على استحالة لا تناهيها واجراء برهان التطبيق فيها وسيجيء الكلام فيه
حدوث العالم والحكماء المشترطون في استحالة اللاتناهي اجتماعها في الوجود والترتب بينها انهم يقولون اذا
كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب امكن ان نجعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول
من الجملة الاخرى والثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم
لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان
اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا تصور وقوع
آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا
لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول
بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من
احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبره بازاء واحد
من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى
يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل وستوضح ما صورناه
لك ان يتم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد والحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف
احد الجملتين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثانية
ليس الحال في الاعداد والحصى كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها آحادا ووقوع كل
واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا
من الامور الممكنة فان لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل لا يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر
الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا

بعض عوارضها والغائية العرضية كشرى المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان
المقصود منه لقاء الحبيب يحصل معه شراء المتاع ايضا والغائية كل منها
اما عامة او خاصة والعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي
هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل العقود ثم
كل منهما اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة
كالاحتباس مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا
كل منهما مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة
كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والتقدم بالحدوث الزماني
من المبادي العرضية لانه متأخر عما هو علة ذاتية والفاعل في الطرفين
يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان
كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة
الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان
تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت كما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن
الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى
ما يتركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي
وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه
يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط
جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة للاخرى فلا مجعولا الا ان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة

الماهية وان الآخر بان اسعى الفاعلية والغائية مستغنيان لعلة الوجود

ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم

على السواء فالقضاء بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح بلا مرجح

وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب وفي بيانه ثم لبعض الاعراض

[illegible] العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما

ونكرر في وقوعها تلك الاولية فلا حاجة الى سبب ووجهها ما سبق من ان الممكن لا يكون

احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك و

على تقدير الاولية لا يكفي تلك الاولية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة [illegible]

الى ميل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها وغيرها كالحركة المؤدية الى

السكون التي هي مخالفة بحركة او حقيقة كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل والاعداد

قريب كالاعداد والجنس بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كالغذاء والنطفة بالنسبة اليها

ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علة معدة

ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية

عرضية لحصول البرودة مع انه معدة

ذاتية لحصول البرودة

تمت

بعون الله

تكديفان وقد بينه بخمسة العشر

فقال ابو عبد الله عم ان الله عز وجل

خلق من [illegible] عن يمين العرش من نوره فقال

له اقبل فاقبل فقال الله تبارك خلقتك خلقا

عظيما ثم قال خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال

ثم قال له اقبل فلم يقبل فقال له استكبرت فلعنه الله



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والأعراض وفيه فصول الأول في الجواهر

وقدم مباحثها على مباحث الأعراض لأن وجود العرض موقوف
على وجود الجوهر فناسب ذلك أن تقدم بيان أحواله على بيان أحوال العرض
ومنهم من قدم بيان مباحث الأعراض على أحوال الجواهر نظرا إلى
أنه قد يستدل بحال بعض الأعراض على أحوال بعض الجواهر كما
يستدل بحال الحركة والسكون على حدوث الأجسام وبقطع
الأبعاد المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الأفراد
الغير المتناهية إلى غير ذلك مما تطلع عليه بالاستقراء في مباحث الجواهر
والأولى [illegible] هذا بأن التعريف الجسم الطبيعي لا يمكن إلا بعد معرفة البعد والامتداد
والمقدمة الممكن إما أن يكون حالا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد
بالكون في الموضوع هو الحلول فيه [illegible] وهو العرض أو لا يكون
أو لا يحل في الموضوع وذلك لأن [illegible] خروج الواجب عن
القسمة [illegible] على تعريف

عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر فالأولى وكذلك إذا جعل
المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الإمام لأن تعريف
الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ومعناه ماهية إذا وجدت
كانت لا في الموضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو إما أن يكون
مفارقا عن المادة أعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله أي لا يكون
محتاجا في ذاته وفعله إلى المادة وهو العقل أو مفارق عن المادة في ذاته
دون فعله وهو النفس أو مقارن فإما أن يكون محلا لجوهر آخر
وهو المادة [illegible] جعل المادة من أقسام المقارن للمادة
نوع مجازة فالأولى أن يقال أو غير مفارق بدل قوله أو مقارن
وكذا في استعمال المادة قبل أن نخرج عن التقسيم فالأولى تأخير
تقسيم الجوهر إلى المفارق وغيره عن تفسير المادة والصورة
أو يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة أو ما يتركب منهما أي من
الجوهر الحال والمحل وهو الجسم قال الإمام لا بد من الدلالة على أن الجوهر
المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فإنه لا استبعاد في
وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون أحدهما
حالا في الآخر [illegible] أورد نقضا آخر لا يرد عليه وهو أن
[illegible] وهو أن الممكن إما أن يكون حالا في شيء أو لا يكون
والأول إما أن يكون سببا لوجود محله وهو الصورة أو لا يكون
وهو العرض والثاني إما أن يكون متحيزا أو هو الجسم أو جزء منه
وهذا التقسيم مشهور بينهم بأن يقال الجوهر إما أن يكون
محلا لجوهر آخر أو حالا والأول هو الأول والثاني هو الصورة
أو لا يكون محلا ولا حالا فهو إما مفارق عن المادة في ذاته وفعله
هو العقل أو في ذاته دون فعله وهو النفس أو مركب من الحال والمحل
[illegible]

وهو الهيولى او لا ... او لا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم

وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزء منه

والموضوع والمحل يتخالفان وجودا وبينهما في العموم والخصوص

قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه

المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه

كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا

من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض وقد مر ان العرض هو

الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال

اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع

هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق

الجوهر على المحل والحال جزئيا فانه يصدق بعض المحل جوهر كالجسم

فانها محل للعرض ولم يصدق كل ما هو محل فهو جوهر لان من

المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال جوهر كالحال الذي يكون

لا في الموضوع كالصورة ولا يصدق كل حال جوهر لمكان الصورة

ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على الحال والمحل جزئيا لا

كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبته

احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول منهما

اشتراكيه وفي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا

واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس

لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر و

العرض يتوقف تشخصها لما تحتها على وسط اي لا يكون ان محمولين

على ما تحتها الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية المحسوس الظاهرة و

الصور الحالة في الاجسام الى النظر والاستدلال ولذلك اختلف

فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات

عرضية المقادير والالوان والاضواء نحتاج الى الاستدلال فلا

يكون شيئا من الجواهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء لا

بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما

يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا

نعلم ان ما ذكر من الاشياء قد تصور فيها لماهيته بكنهها بل المتصور

من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها

خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة

بالكنه في هذه الاشياء لامكن ان لا يحتاج فيها الى البيان الوجه الثاني

ان مفهومي الجوهر والعرض كل منهما مقول على كثرتها من الانواع

بالتشكيك فان الانواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض و

الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا

بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف افرادها في حقيقة



الجوهرية والعرضية بالادلة وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في
بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المعقول بالنسبة الى كل لا يكون
ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي هو عليها بالنسبة الى كل لا على انه
لا يكون ذاتيا لشيء منها فيجوز ان يكون الجوهر او العرض جنسا
لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته ان ثبت
ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا
المعقول من العرض فاما نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين
المفهومين انما ثبتا للموصوفين بهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما
اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت له هو ذاته لم
وان قطع النظر عن جميع ما يغايره والقيد الاستغناء والمستلزم لانه
عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع
المحصلة وفي قوله والمعقول منهما امر مشترك عرضي بالنسبة الى ان هذا
الوجه انما يقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان
من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان
تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه
تحديدا لهما وذلك غير معلوم ولم يعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهوم الجوهر
والعرض بالنسبة الى ما تحتهما من المعقولات الثانية ولم يذكر في الدليل على ما

على ما استدل لو انه في المشهور على عرضية هذين المفهومين
ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان
يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زائد
على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا انه امر متحقق زائد على ذاته
هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متأصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية
فانهما لما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني ولظاهر
انهما ليس منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجوهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة
تحت جنس فتلك الفصول ايضا يكون جوهرا فننقل الكلام
الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل في ذهاب سلسلة الاجزاء
الى ما لا نهاية له فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما
ان لا يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون
العرض محمولا على الجوهر ومتقدما بحسب الوجود على ما هو شان الفصل
مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من
انه يجوز تقوم الجوهر بجزء قائم بجوهر آخر متقوم لذلك الجوهر والجواب
انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق
المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما صدق عليه من المفهومات
فانه لا يمكن الا يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان



الدر

فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بيّن في موضعه فكيف يدعي كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التنافي ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الضد العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مرّ ان بعضهم اعتبر وا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبر والمحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الضد ضد للجوهر فاذا خلق الضد انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الضد ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا له لان الضد لابد ان يكون وجوديا على ما مرّ في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال بل يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا ان التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين بالاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه بها لزم الدور ولا باموراخر

سوى

سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو اختصت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض كل منهما وكل ذلك باطل على ما مرّ والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف بها لا يتوقف على امتياز سابق واما ما قيل ان ذلك دور معي كما مرّ في كتب التنخيص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال مجموع العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا يفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن و



وكان منشأ هذا التوهم هو ما تلخيصه الاتفاق في الاسم وابو هاشم
ايضاً من المعتزلة زعم منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين
فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تألف جسم من اجزاء
كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منهما تاليف واحد اما الاول
فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد فيه من رابطة
به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قايما باحدهما فقط
والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل لكل واحد منهما
ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه
بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه
جاز ان يكون صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار ولا
يلزم عرض واحد قائم بكل واحد يسمى تاليفا واما الثاني فلانه
لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد
الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء
واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين
وربما نازع ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم
بالثلث لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام
العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة
والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح واحد والحيوة ببنية
متجزية الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو

ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان
يكون العرض الواحد قائما بالمجموع من شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له
كما في هذه الصورة وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قول ابي هاشم واما
الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم
انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام
المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في
الوضع اي اجزاء يصح ان يشار الى كل جزء منها اشارة على حدة ويسمى اجزاء
مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت
خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان
القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم
الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام
المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب
انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما ينبغي ان
في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به على هذا الوجه فهل يستلزم
انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال
في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه
في واحد منها فقط كان المحل ذلك الواحد دون المجموع وهو
خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك
الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محل متعدد وقد ظهر بطلانه



وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن
ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من
تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع
كالمحل ومنهم من فصل فقال ان الحال في محل منقسم كذلك ان حل
فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كحلول
الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه
لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه
وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة
حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح و
السطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ
لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان
الحلول في المنقسم لا يوجب الانقسام اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان
الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله
في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث
هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما
في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم
ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج
اقول انت خبير بان البداهة لا يتوقف في ذلك بين الامور الموجودة

في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتبار
ان يحل كل محل لا بطريق السريان جاز في الخارج ايضا ذلك
لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة
من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام
محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا
جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم
سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران
مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف
باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع في وجودها وعدمها
لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام
لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات
المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات
يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد
ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي الوضع يحتاج
في تشخصه الى موضوعه بوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه
لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود
اما لانه يكتفى عنه بوجوده او لان التشخص مفتقر الى الوجود
فلو افتقر الوضع الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه
في تشخصه ايضا بالواسطة هف والمستغنى عن المحل في الوجود



والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول
فيه نظر لانا لا نم استغناءه عنه في الوجود قوله لانه يكتفى
عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير
حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه
يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى
الوجود ثم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى
الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها
والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان
حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا المنفصل لا يكون
حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية
فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح
فتشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال
في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر
ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
واقول للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض
على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة
لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء :
فالاولى ان يبين كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان

يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول ويمكن الجواب بانا لا نم
ان تشخص العرض لو كان لما يحل فيه لزم الدور قوله لان
حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس
متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة
في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على وجودها
لا على حلولها ولا كذلك وفي ذلك ولو سلم نقول انه دور معية
كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين سيما اذا
كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه
في شخص واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت
ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له
يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون
كذلك لا يفيد وجودا شخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضوعه
بعينه ولو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا
ضرورة انتفاء المحتاج بانتفاء المحتاج اليه اقول وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا
زال احدها لزوال سببه وتحصل الآخر لحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم
ولا يكون التشخص معا او مبهما بل كل واحد من المتعاقبات فان اجيب بانه يستلزم
توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام

على امتناع توارد ما على سبيل الاجتماع دون التعاقب والنقض لو تم هذا
الدليل لدل على ان الجسم لا يبقى عند الانتقال من حيز معين كان فيه
الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون
محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يبقى وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل
عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى
الحيز انما هي في حال من احوال الحيز لا في وجوده وتشخصه فلو انتفى الحيز المعين
انتفى بجزئه المعين لا وجوده ولا تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق
عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور
وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا
في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في حيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال
قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انتقال العرض عن الموضوع لا لاحتياجه
اليه في ذاته بل في لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكر نحوه
من الدليل على ان الموضوع متشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز متشخص للجسم وما يرد عليه يرد على ذلك
فالقول بالتجويز في احدهما دون الآخر تحكم وبالجملة القول بان التشخص فيما انهم زعموا ان الموضوع المعين متشخص للعرض
فلا يمكن ان يقول ان الحيز المعين متشخص للجسم لا انا نقول هذا الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع
انه ذلك الموجود المتشخص بعينه فلا يحتاج الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين
وجوابه ان دليلهم تم فان دليلهم في الحيز ينقض باختيار ان تشخص الجسم بما ذكر واما في التشخص
فبان المراد بالمتشخص الامر الذي به التشخص او امور متعلقة بها التشخص منها في الوجود
جزئية مطابقة للتشخص اتصالا بالتشخص كما في الفصل للنوع بل تشخصا وقد مر ذلك

في بحث التشخص ولا نسلم ان الصورة الجزئية انما يحصل من ادراك جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك
الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص
وانتفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض
ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف
مذهب الحكماء فقال وقد يقوم الحال لا في المحل بتوسط كالسرعة والبطء
فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم
وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح فان
ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون
بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا من الاعراض والسطح
ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء
على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطء
ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة اما متخللة
بتخلل سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعا او بطيئا
ولو سلم ان السرعة والبطء ليس لتخلل السكنات فطبقات
الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان الى الذاتيات
دون العرضيات اذ هما من الاعتبارات اللاحقة
للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة
المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا اختلف باختلاف
الاضافة فيكون السريع بطيئا بالنسبة الى الاسرع وبالجملة



فليس هناك عرض خاص هو الكم والآخر هو الرعشة او البطوء واستدلوا
على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع
له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح
كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر
والثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي
اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح
فقيام بعض الاعراض في البعض ليس اولى من قيام الكل بذلك
الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق ان يكون محلا مقوما
للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر بتبعاله فهو محل القيام و
اعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء
بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين
بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان
لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض
بالجسم لا الجسم بالمكان وكفى فيه امران الاول ان التحيز صفة
قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والالزم اشتراط الشيء بنفسه
ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم
التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير
نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون
قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية
له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة

تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر محال لا نزاع فيه الا انه لا
يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين
بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء
كالرعشة والبطوء للكم ولا وجود لوضعي اى مشار اليه بالحس لا يتجزى
بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال
يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وهو قوله بالجوهر القابل للابعاد
الثلاثة بالاستقلال وارادوا بالابعاد الثلاثة خطوطا ثلاثة
متقاطعة على الزوايا القوائم وارادوا بالقبول الامكان
يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون
الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة
والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة
فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما
زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشهور قيد
الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة
ولعله غير مفيد بعد وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج
ما قصد اخراجه عن الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها
ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتفسير الابعاد بكونها
على الوجه المذكور ليتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على
هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كيف كانت لا على هذا الوجه
للاحتراز عن السطح على ما قيل وجه عن الحد بالجوهر لان الجسم
التعليمي عرض الكمية السارية في الجهات الثلاث خرج به فيخرج الجسم



الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي يتألف
من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا فالجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول
يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام
والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية
وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى
الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها
حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه
شيء من الانقسام حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا
للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو
مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض
الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك
الاجزاء قابلا للانقسامات في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما
مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة
للانقسام في جهة واحدة فقط كالخطوط الجوهرية منضمة في جهة ... واما في جهتين فقط
كالسطوح الجوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او من احدهما مما لا يتجزى اصلا فهذه
احتمالات ... واحتمال المقدمة مذهب للعقلاء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى ...
وجه مطلق بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا ... الذي
لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات الخمسة ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما ينقسم في جهة واحدة
فقط او في جهتين فقط وما يدل على امتناع وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على امتناع وجود الخط
والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك

ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة
وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي
منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه
جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه
~~غير ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد~~
غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث
لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد
في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول تلك
الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا
فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكانت الاشارة
الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يعرض في
ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على
استحالة الجزء الذي لا يتجزى والخط والسطح الجوهريين واذا ثبت امتناع
وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل
على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات
وغير مالئة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف
فيما هو متحيز بالذات ومالئ للمكان والثاني من الطريقين ما يدل
على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص
بقوله الجسم المتوسط بين جزئين فرد او وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد للجسم المتوسط
الخ م

الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا
والتداخل ممتنع والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا امتنع
المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي
منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان
فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي الكثير
من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية كانت او خمسة او سبعة
او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل و
فرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء
والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي
بان يكون احد الجزئين بأسره على الطرف والآخر بأسره على
الوسط والا لم يتساوى الحركتان بل لا بد ان يكون من الوسط مشغولا
باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت
تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض الجزئين من
كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرفين
فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة بأسرها مع كونها غير منقسمة فرضا والنقض
بالنقل عند اسماك المحال لا يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع ما فرضناه معه من تركب المسافة من اجزاء وتر
ومن تحرك الجزئين على السواء فيلزم منه استحالة الجزء لانا نقول قد
ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه

محالا

محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء
محالا في نفسه فتعين استحالته ومنها اربعة على التبادل يعني
لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير
ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء
والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون
بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا
على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على
ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد
الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام
الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ومنها ما يشهد الحس
بكذبه من التفكيك لما اقام الحجج على نفي الذي لا يتجزى اراد
ان يشير الى ما لزم لاصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد
التزموه منه تفكيك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا
من مركز الرحى الى الطوق العظيم عنها فذلك الخط يكون مركبا
من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من الخط وهو الذي
على الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي هو [illegible] ان
تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا

من مسافته فالجزء الذي يلي الاقطاب ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما
وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء
الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك
شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي يلي
الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي القطب
وتحرك الذي يليه لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك
اجزاء الرحى على شكل دوائر محيط بعضها ببعض تظهر ذلك باخراج الخطوط
متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه
مع ان الحس يشهد بكذبه قالوا ان الرحى ينفك على شكل دوائر كما
ذكرنا لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر بذلك الحس للطافة الاجزاء
التي تقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ما يلزم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا
مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا
ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربع الدور فينبغي
حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك الفرس
جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس
مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور ازيد على
خمسين فرسخا بالوف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث
يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم

الاحساس

المركز

الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان السكنات
فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا
واخرى متحركا لكنا لا نحس بكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني
لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط المركب
من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعلها دائرة امتنع ايضا
جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا
انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها
امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا
جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها
فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه
الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيط
كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها
كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل الدوائر
محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة
الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء
الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى
ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجانب الذي فيه التلاقي
غير الجانب الذي لم يتلاقى وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا
ان النظر يخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس

ولبست بدائرة حقيقية وابين ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون
ما يطلب الاحساس به على قدر يكفي للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك
لم يقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما هو
في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان النقر اليسير
على محيط الدائرة متجاوزا في الصغر للحد الذي هو شرط الاحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ايضا لان هذا النقر اليسير
ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر
فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى ويبين ما لزم
القائلين به من المفاسد التي توهمها ارادان يشير الى اجوبة
حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود
الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جواهر وهي ذات
وضع يلزم المطلوب وان كانت اعراضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام
النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم
ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب بما سبق من ان انقسام
الحال انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة
في المحل المنقسم ليس من حيث هو ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه
والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب الحجة الثانية
تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها
وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد
انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح اما ان يكون الحركة الموجودة في
الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها
على الآخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها
موجودة في الحال موجودة بتمامها فيها بل يكون الموجود احد جزئيها
فقط هف فتعين الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها
غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة
في الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها
في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي و
المستقبل من الحركة معدومان قلت لا نم انهما معدومان مطلقا
بل انهما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي
من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال وكذا
المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب الحجة
الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر موجود لان الزمان
موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل
من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو
غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان



لا يجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن
موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة
لها غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا يتحقق له في الخارج ولا يلزم
من نفيهما نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا
لا نم انهما معدومان مطلقا بل الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم
من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يق ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان
يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظ البطلان و
كذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر او يكون الشيء ظرفا
لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل
لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان
غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو
موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان
موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن
فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر
الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان
حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال
فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن
الحال موجودة لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها

ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنها بان الحركة بمعنى
التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة
اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود
المفروضة فيها فليس الحركة هي ذات اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة
المنقسم مثلها الى اجزاء لا تنتهي على حد لا تقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى
القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة في الخارج استدلوا
بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما
يدل على انتفائه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت المسافة والحركة مما لا يتجزى
فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها متصل بالاول الى الآخر اما
ان يتصف ح بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه ح لم ياخذ
بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا بط لانه ح قد انتهت
الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة
اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه
يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند
القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل
له ذلك يوصف بالحركة وتنقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان
الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف بالحركة في الآن الاول ويوصف
فيه ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان

لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم
يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه
الا انه لزمه ذلك من حيث انه لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة
الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس
كتفكيك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم
قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل
في الجسم بالفعل فحكم بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في
الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم
امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما
كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة
ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض
قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات
والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر
بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر
مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت

الجسم الكثيف ويرد عليه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود
المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يكون
المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا
امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
فينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب
النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن
الجسم فكل جسم مؤلف من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام
في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا ويجي ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء
التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض
فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع الاجزاء والا
لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة
فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك
الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه
بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم
للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان تكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة
ليست من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها فيتفقوا في التعميم للمتناهي
وغيره اذا اجتنبا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم متناه



واجزاء متناهية والجسم الذي فيه الجزء له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء
غير متناهية على زعمه ولا شك في انه يحصل ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون
نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه
الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة
المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير متناه هف فلا يكون شيء من الاجسام
مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع
كون النسبتين مختلفتين بل يجوز نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير
دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب
بان تلك الاجزاء لما كانت نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف
منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو
تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو
الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر
منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررناه اندفع
ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من
خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا
متفاوتة ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع

البطيء

البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بينهما في الحس ولا يختص
هذا الوجه بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم
يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء ثمة قوله
وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعل صاحب
المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه
كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان
المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة
فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع
نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية
له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما
مسافة فليتأمل فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع
قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان
الطفرة حكي ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول
بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما عيره مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلان الطفرة اجاب
بان ذلك ليس بابعد مما التزمتم من القول بتفكيك الرحى وقد التزموه وفي
الشواهد الحسية ببطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير



ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود
بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسودة اقل من المطبوع عنها بل لا نسبة
لها اليها لكونها غير متناهية فيبقى ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة
لو لم يلزم هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة
من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء
غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه
وهذا لان المسافة المتناهية كما يحكم عند العقل بعدم الانقسام الى
غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على
قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان
كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابلا للانقسام الى غير النهاية
فان قيل لا يمكن ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد مفروض
في الجسم وفيما بين كل من الطرفين على اطراده فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء
الجسم غير متناهية لكن كل امتداد مفروض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم
الانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد مفروض
فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان المناسب حيث قال لا نسلم
ان نسبة حجم الى حجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك لو لم
يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله
ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى

اصلا

اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع
وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسام الى لا نهاية
بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام
بعده كما زعمه الشهرستاني ولا يلزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات
التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه
محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسامات التي
لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهية المقدار مع انه يجب مساواته
بمثله لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون
من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج
في آن محال عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن
الانتهاء وراءه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة
اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا يصل الى حد الا ويمكن الزيادة
عليه فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل
في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا
في الخارج اولا فالاولى هو القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع و
والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة يقصر بالنفوذ فيه والكسر لا
يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج المسماة بالقسمة
الوهمية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى الفرضية قسمة وهمية وربما يفرق
بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا



والوضعية المقابلة للخارجية اما ان يكون الفرض من غير سبب حامل عليه او
يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي ثابتين مستقرين في محلهما
لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين في
محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كالمماستين او محاذاتين
وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة
الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما
يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي منه جسما آخر والحق انها لا توجب
انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم
وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة
انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال
عنه تلك الامور عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك
لكانت المسافة تتجزا اجزاء غير متناهية في الخارج بحسب موازاة المتحرك
حدود ما ثم يعود منفصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة
وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا
فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة
الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى
او شيء حكمه حكمه فاذا ثبت ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك
قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة بعض الوهمية بانواعها بعض

ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا
او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين
او غير قارين كثرت في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل
واحد منهما طباع الكل وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية
فيجوز على كل من الجزئين المتصلين المذكورين وضعين في جزء واحد
ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج
الموافق له في الماهية من الانفكاك الذي هو الاتحاد والاتصال
فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فيبطل
مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام
البسيطة اجسام صغار صلبة منحيزة في الوهم بحسب
الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن
افتراقها وكل جزء متصل واحد في نفسه بالحقيقة غير قابل
للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل
الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل
بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز
على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك
لعارض لا ينفي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون

لازما لماهية الجزئين المنفصلين المفروضين في الجزء المفروم
ويهما والا الخصوصية ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه
شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد
منهما قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود
المانع عنه حق واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا :
مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق
لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو
مقصوده فيتم هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام
في الماهية وهو تم وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا
عن الحكمة اقول مبناه ليس الا عدم انحصار النوع في
الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية
وتم الدليل بناء على تقدير تحقق الخارج الموافق لتعين الشخص
احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط
له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه :
المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط
واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والا
متناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم
شيء واحد اي متصل واحد ليس بذي مفاصل
واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي

علي

المهية م

والانفكاك

والانفكاك ايضا لما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن
تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في
شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب
الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع
بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى
جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام
يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب وذهب
ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال
في جوهر اخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك
بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية
التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك
الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الا
نفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في
ذاتيهما فلا بد هناك من شيء اخر مشترك بين المتصل
الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك
الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم
الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين
اخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب
المصنف عنه بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال
الى الجسم

وابرده بما احتجوا به

ذاته

ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل او
وجود ما لا يتناهى اى لو اقتضى ذلك ثبوت
مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد
لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى
جسمين فاما ان يكون مادة هذا هى مادة ذاك
بعينها وهو مع لاستلزامه ان يكون الواحد
بالشخص آن واحد فى مكانين واما غيرها
وح ان كانت مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال
لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق
بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة
على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل
ايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام
جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين
المنفصلين حال حدوث جوهرهما المنفصلين فيكون
ذلك انعداما للجسم بالمرة لا لمجرد جوهره المتصل
بذاته وحدوثا لجسمين آخرين لا تفرق وهو
مع بطلانه يبطل مقصودهم اعنى اثبات وجود
امر باق فى الحالين وان كانت موجودة قبل

الانفصال

الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة
بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهى عددها
الى حد يقف عنده كما عرفت فى الانقسام فلا بد
ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى
مرتبتها واجيب بان المادة المشخصة هو عند الانفصال
هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا
فى ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد
عند الاتصال المتعدد فلا نسلم ان المادتين لو كانتا
موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل الواحد لكان
مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين
فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان
فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود
الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا
هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل
المتعدد متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتصل
المتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون
محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال
الانفصال فيكون جوهرا قطعا وتسمى بالهيولى الاولى



وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق
مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم
في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن
كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله
عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى
آخر فلا نسلم انه يثبت بالادلة المذكورة كونه
متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة
لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل
لا يقبل الانقسام الوهمي والفرضي فهما معنيان
عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم يتواردان
عليه فنقول لا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال
عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا
بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن
بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة
لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له
على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما
فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم
جسميته ويحدث جسميتان اخريان و اقول وللقائل
ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم

التعليمي

التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث
والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية
كونه موضوعا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه
الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي
الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان
آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال
وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه
لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل
متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية
الواحدة متصل واحدة ومع الصورة الجسمية المتعددة
متصل متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية
متصل في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال
ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها
في حد ذاتها لا متصل ولا منفصل باقية في الحالين
ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي
وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل
في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين
فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان

ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلاً للابعاد
الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال
قابلاً واحداً للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين
كل واحد منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم
من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة
هو بعينه حال الكثرة ولم ينعدم قط وكما يقولون
ان المادة بشخصها عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال
كذلك يقول ان الجسم بشخصه هو عند الوحدة اعني الاتصال
هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا
يبقى ان الجسم شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان
قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر
من الماء فلا شك ان لكل من المائين تشخص
به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما في كوز ارتفع
عنهما الامتياز و يزول تشخصهما فيعدم مائان (اي تشخصهما)
بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند
الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا
المجموع ذينك المائين تشخص به امتاز عن سائر
المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح
قولنا الجسم هو عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم

قط وانما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر
وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل
زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو انعدم مجموع المائين
لان كلاً من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به يمتاز
عن الماء الآخر فينعدم المجموع ايضاً ضرورة انعدام الكل
بانعدام الجزء قلت جزء المجموع ذات كل من المائين
بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا
التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي
الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم لتشخص كل من المائين
لا لذاته الذي هو جزء المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين (التشخص الذي به امتاز عن الجزء الآخر)
مركب من موضوع هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء
الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو الموضوع دون عارضه
(في ان لكل جسم مكانا طبيعيا)
ولكل جسم بسيطاً كان او مركباً مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله
فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اي الحصول فيه عند زوال القاسر
اقرب الطرق بين اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي
الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خالياً عن جميع ما يمكن خلوه
عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا
يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معاً
ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستنداً الى امر خارج عنه

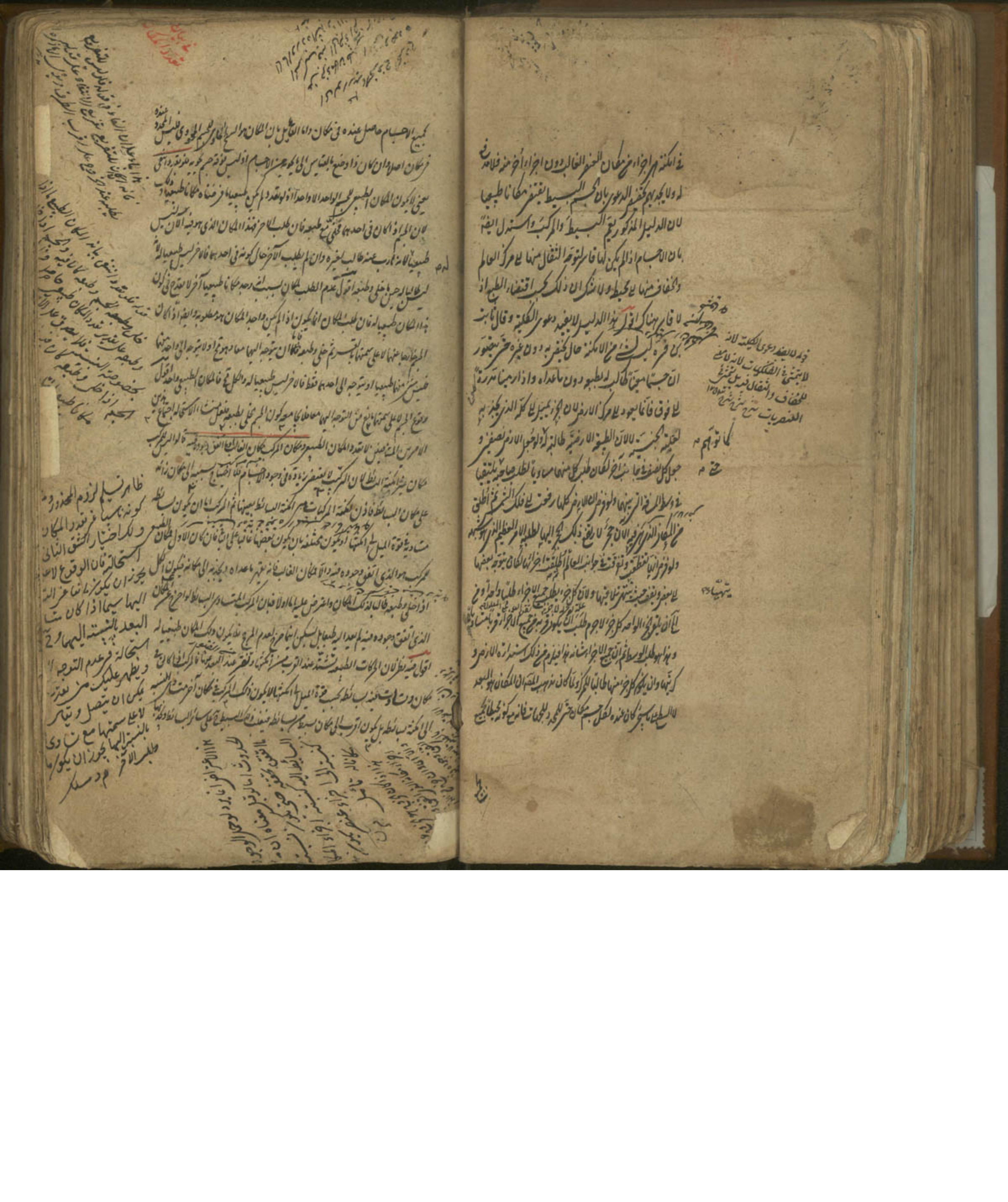
عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها
الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به
وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن
ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره
فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه
على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير
فاعله فيه ان كان من الامور الخارجية التي يفرض خلوه عنها
فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا
عن ان يكون حاصلا في مكان ومقتضيا له وان لم
يكن منها اي من تلك الامور الخارجية جاز ان يكون
حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره
ثم يتغير الاختيار والايجاب واجيب بان تخلية الجسم
مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا
اما بالايجاب او بالاختيار وفرض في هذا الحال اعني حال وجوده
معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كانت
من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا
في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة
فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده
بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور

اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين
من الاعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف
في شرح للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة
اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان
من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان
يفرض خلوه عنها حال وجوده واي حاصل ان الاين من لوازم
وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق
التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة
فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت
ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة
بحسب نفس الامر فلا ينتج الاستدلال بها على ان للجسم مكانا
طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك
التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر
فانها لا يقتضي مواضع معينة بل يقع في امكنة حيث اتفق
فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء
وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها و
دفع عن الاجزاء البسيط من العناصر بانها اذا خليت
وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فما دامت
اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة

المقدم

مكان

العناصر



في امكنة اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا مدفع
له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا
لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا
بان الاجسام اذا لم يكن لها فاسر لتوجه الثقال منها الى مركز العالم
والخفاف منها الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ
لا فاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد دعوى الكلية وقال ابن
كمونة انه يقتضي حصوله في امكنة حال تخصيصه بها دون غيره ومن ابن تصور
ان جسما معينا يطلب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة
الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه
لحقيقة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له ولو جعل الارض نصفين و
جعل كل نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه فيلتقيا
في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق
من المكان الذي هي فيه الان حجر لا يبلغ ذلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم الذي هو شبهه
ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزائها لكان يتوجه بعضها
الى بعض ويقف حيث يتهيأ التلاقي بينهما ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا وفي
الكل ان يتوخى الواحد كل جزء لا جرم يطلب الكل يكون في وسط جميع الاجزاء وبالتساوي
وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض و
كريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز وكما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد
لا السطح ما يشتمل كان عنده لكل جسم مكان حقيقي يملؤه لكون بعدا مساويا له مع كونه محيطا بجميع

لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فلجميع المجرد عنده
في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اوليس فوقه جسم يحويه
يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا فرضناه مكانا طبيعيا
لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس
طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له
ليس طالبا له حين خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون
هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا للمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان
الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالتساوي ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما
فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول
وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يلزم من كون الجسم مخلى بطبعه الا استحالة الاجتماع بين
الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب الذي اتفق وجوده فيه
مكان غير الكلية البسائط ان المركب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا اختصاص بنسبته الى مكان زائد
على مكان البسائط فاذن الكلية المركبات هي الكلية البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه
متساوية في قوة الميل الى الكلية او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي
للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فالمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان
الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له
اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من الكلية وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في
مكان ومتساوي البسائط بحسب قوة الميل الى الكلية لا يكون في ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة
الى الكلية بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط

الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل المركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل

يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لا حاط به حد او حدود

لوجوب تناهي الابعاد وكما سيجيء بيانه ويكون له من جهة الاحاطة هيئة مشكلة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ان

تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها الطبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان تشكل الجسم يتوقف

على تناهي ابعاده والاشكال الجسم لا يقتضي تناهي الابعاد وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته

يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذه العبارة واردة في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي

لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم من حيث هو لا يتصور في غير مكان عند القائل بان المكان هو البعد

المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو

او لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر ولا نم

ذاته من حيث هو فان وجوده الازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا الا ثم لا شك فيه

ورود هذا على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو هو امر

غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة

والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا والكل شكل سوى الكرة فيها افعال مختلفة فان الكل في المضلع

الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو

انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة

يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة واثبات البرهان على تعذر صحة ان الواحد

من جميع الجهات لا يصدر عنه امور متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان يشترك في

الشكل لان الاشتراك فيها في الشكل يستلزم الاتحاد في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في

الطبيعة وجب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات لا يستلزم اتحاد العلل

فان قيل الاشتراك في المعلول ان لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف

بينهما في الكمون استناد الشكل الى الطبيعة المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل

الطبيعي وجب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وهو غير مستند الى الطبائع فلا

من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق

والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرة

لما عليها وفيها من التلال والوهاد وجب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة

عنها كالرياح والامطار والسيول فاتصل بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال

فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك التضريسات فيكون خروجها من شكلها الطبيعي بتلك

الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى

طبيعة الارض حافظة الشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشكل الطبيعي

يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا اقتضت ايضا كيفية

حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء الثاني لا ينافي الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما زال

القاسر الشكل لم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي

والاستحالة التي وثانيها ان الافلاك المتحركة فيها ثخن مركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي ثابتة

لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لفلك التدوير بالموضع الفلك ان ملك التدوير موجودة في جانب من

الفلك دون آخر والتي فيها جانباه بالرقة والثخن فعند ذلك فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة

المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك يحصل

له صورة نوعية تقتضي كرة شكله لكن انفصلت صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى لحصل بها هي

كوكب او تدويرا او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول ثخن مختلفة الثخن فان قيل

حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يعقل

ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط لا مستندا الى اسباب تعود الى النوع صورة نوعية

كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن بقي عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتداوير

والى بيع المركز وهو تم وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطا واما

اذا جاز ان تتصل بالفلك صورة متعددة هي مبادى افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم

ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه

صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر ويكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان

والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له اجزاء

كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة

ببعضه والثالث بان كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا

مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ الاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون

بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة ومحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان

كان مركبا كان الحيوان كرات متعددة بحسب تعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون

تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يمنع

البعض فعل البعض من اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون

مع طبائع الاجسام المنبهات من ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا لزم

ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم

بانها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة المركبة

فعل واحدة واحدة واحدا واحدا وذلك تم والمعقول حسن المكان هو البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك

ولانه تشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هاهنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يتقدر بنصف

وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شي من الامور المذكورة للعدم المحض

يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما المتسافل فالمركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان

واما في الحركات القسرية والارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي

وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي

في انفسها امتصلة فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في

وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو من فراغ موهوم

الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو

بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في المكان [illegible] لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في

جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا

بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين اعني في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لا متناع الجزء

ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن

جميع جهاته والا لم يكن مالياله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو

من تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهم من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا

للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان يكون

موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون

بعدا ماديا قائما بالجسم يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا قائما

بذاته لتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط من العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل

الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وقع فيه ان الاقسام الاوثقية الجواهر لطيفة اخف علىما هو المشهور والى

هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة وقد اتفق الكل

على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلم وبقي احتمالان اخران و ابطل واحد منهما تعين الاخر بالمرة واختار المص

ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تشاهد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف

الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء الاطراف الداخلة لا الخارجة فما بين الاطراف هو البعد الممتد في داخله

لا يسلمه الباطن او يوهمها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان
السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا حكم الذهن بان الجسم يتحرك فيها او هناك لا يتوقف على ان هل المكان سطح ام
او لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ان يجامعه ويقارنه تكل فيه الاجسام وملاقيها
بكليتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان
المكان هو السطح تقريره ان المكان لو كان هو البعد وهو الموجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين او الى
نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وهو
سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين المتلاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم في
حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بكليتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة
المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد وكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا
جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه في
تلك الجهة او من الجهتين فقط كالخطوط تمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح تمتنع تداخلها في
الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان
بديهة العقل حاكمة بان ما له حجم وعظم له امتداد او الاتي بنظيره او الاخذ باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن
الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط فذلك هو التداخل وبان ماله حجم وعظم او الاتي بنظيره في الجهة التي اتصفا
بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لها لا عرض
الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى او الطبيعة او الصورة الجسمية فان انقسامها
فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار وقد حصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم
من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس له
تلك الجهة عظم واذا عرفت هذا ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام

الملخص لو امكن ان يتحرك العقل فان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان البعد المشار
اليه بالحس ليس الا واحدا فكذلك ان التشخص الانساني الواحد بل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول
فيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود
منطبق على البعد القائم بالجسم فهاهنا موجودان متغايران وحكم الحس بانه ليس هنا الا شخص واحد لمعارضته
مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يتميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان هنا موجودين احدهما الهيولى والاخر
الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد المجرد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الانتقالية اي
الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة الى لا نهاية
وهو مع ما مر في ابطال التسلسل ان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون
قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه منها وان يكون خارجا
عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه يلزم
البعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن ان يجاب باختيار ان البعد قابل
للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب
فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يستدعي امكان ان
يكون للمتصف مكان لا وجوده فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون للكل مكان وهو غير واجب
كما تبين ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده من المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان
واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه
بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول لغيره ومنها
لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين احدهما البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم و
فيه اجتماع المثلين اجيب بمنع الكلية لانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا

لا ظرف الا [illegible] البعد المادي حتى [illegible]

في ذاتي او عرضي بعد مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء الملأ واختصاص البعد المفارق
بالمكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتفاوتت الاحكام اشارة
الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا
لتفاوتت احكام جسم واحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن ا‍لم
فيلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة او مبدأ ومؤخر لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور والحجر
المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بالنسبة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل ولم
تبدل المكان يلزم عدم السكون او نفسه لان تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة
اذا كان ناشيا منه يحكم فيها بان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن
حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كراكب السفينة والمتحرك
بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بكونه
وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون الانسان المخنوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من
بدنه جزء غير مخنوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس
وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون
ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يتم المكان اشارة الى دليل اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره
انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا حاوي له
جسم يكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان بعام للاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون ذلك مع انه مناقض لما انهم
فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا لكنا نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا
بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا ايضا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فيما لم يشر الى
والمكرر وحين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف يكون
والله اعلم

للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما تعرض لجميع المحدد من حيث هو مجموع واما اجزاؤه فانها
يجب لها بالعرض لها ان يكون فيها فوق الارض وتحتها فلا شك انها تستبدل المكان ولها تنتقل من مكان الى اخر
وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل المكتنفة بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك لحركة الدورية
ليس لها انتقال من مكان الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب طلوع وغروب اصلا ولما شوهد الآن انها نازلة
فوق الارض ونازلة تحتها فكيف لا يكون مستقلا من مكان الى اخر مع ثبوت انها انها واذا كان كل جزء من اجزاء
المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا اخر كان المحدد وكله في مكان هو مركب من امكنة اجزائه فوجب
ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام
التي لها مكان مخرج عنها لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها
حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم
من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة فتعالى الحركة الوضعية الى جملة الفلك واما انتقالها من
مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولم يوجد اخر منها انما نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الى المسكن
كالهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا به قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل
دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصود المتحرك بالهرب عنه ومقصد المتحرك بالحصول فيه فيجب ان يكون موجودا
حال حركته ليتصور كونه مقصدا للحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق
مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض للحجر كما طلبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة
من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يعرض بهذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك
موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم حال حركتي الثقيل
والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالي انه يجب ان يكونا
متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صنوبرية

نقض ان

مكان م

اجزاء المحدد مكان

المحدد

المطلوب كالى المكان

حاصل م

كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذ جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح المحيط اقل من المحيط بالصفيحة
ان الجسم الكائن واحد والحيز اذا احفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو
السطح الحاوي به وايضا الزق المملوء من الماء اذا صبّ منه بعضه فان ذلك الزق مما يكون جميع سطحه الداخل مكانا
مماسا له كما قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن على حاله ومنها ان المتمكن
مالئ للمكان منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتحقق ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل ان يكون
كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها
ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد دفع هذه
الوجوه الثلث بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه
بتمامه داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الموضوعات المذكورة وثبت ان
بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود ولم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وهو المعلم و
الباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء ولو ثبت حركة في المعاوق
حركة عديم عند فرض معاوق اقل نسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان
الحركة مع المعاوق مساويا لزمان مثل تلك الحركة بدون المعاوق واللازم باطل بيان الملازمة انا اذا فرضنا
حركة الجسم في [illegible] مسافة في الخلاء ولا محالة يكون في زمان والمفروض ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها
في تلك من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق والمفروض عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة
بعينها في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة
الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون
زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة فانه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن اختلاف السرعة والبطء
اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم ان يساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي
في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء [illegible] [illegible] مكان قوام يكون [illegible]

بحث امتناع الخلاء

على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يكون لو لم يتجه التفاوت في مراتب الرقة الى قوام ارق منه او لو ثبت جاز
ان لا يوجد في تلك المراتب قوامان على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يقف
المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بعده وح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على نسبة
الكون ولو سلم عدم التوقف فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد مثل تلك النسبة
بين المعاوقتين فان انواع النسب المقدارية اكثر من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز
ان يكون نسبة المقدار الى اخر نسبة لا يوجد مثل تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول لا نسلم انه
يمكن الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان اصلا لا يمكن فانا لم نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ مثلا
للسائل المفروض بازاء نفس الحركة وانه كعشر ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان الحركة في الملاء الرقيق المساوي
للمفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته
عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم
ان يكون حركته مع العايق كهي لا معه ان لم يبطل السند لا نم [illegible] الا ان حاصله ان الخلاء ثم اذ لو كان ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة بالـ
الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا الجمع بين تلك الامور الاربع ممكن تساوي زمان ذي المعاوق و
عديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون زمان
فقد اعترفتم باستحالة احدى الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان
ولزم الاعتراف ببطلان دليلكم وبهذا الاعتراض اورد بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة منقسمها على
زمانها بسبب الحركة وقدرها باختلافهما [illegible] المعاوقة ويختص احدهما فاقدتهما فاذا زمان نفس الحركة غير
مختلف في جميع الاحوال فالمختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة تبعا لتضاعف [illegible]
من ذلك المحال لا يلزم على ذلك الوجه المذكور والمصنف اجاب عنه بمقدمة ذكرها ان كل حركة لا بد ان يكون على
حد من السرعة والبطء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى يقطع تلك المسافة في انقص



حركة معينة منها لامتناع العدم الاولوية فاقتضت اولا امرا اشتد او يضعف بحسب اختلاف الجسم في الطبيعة
الكم اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او بالوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او
غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يجده حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل
لكن سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للحركة [illegible] فلم لا يجوز ان قوام ما في المسافة من الاجسام
لم لا يجوز ان يكون ذلك امرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا حديدا [illegible]
مع قطعة من الحديد ارسلنا الحديدة فانها تتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقها في الحركة قوة المغناطيس [illegible]
في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس لو سلم فلم لا يجوز ان [illegible] لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله
لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي البعد عنه من اقتضائه في ذلك مما غير لازم وانما اللازم [illegible]
لو لم يتعدد وفيما نحن فيه متعدد كالطبيعة والنفس مع احدهما يقتضي الحركة والآخر يعوق عنها كالطير او استقط
من مكان شاهق وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله ان
الحركة لابد فيها من معاوق [illegible] لها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج
فاذا لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك لتحقق الخلاء انتفى المعاوق [illegible] من امتناعها
الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة ان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكون احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على
امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخل فيه يحدد حال حركته من الاسراع
والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان [illegible]
وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان
المعاوق الى [illegible] اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة فظهر ان الاستدلال على [illegible] بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بها اي بالحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة
على وجود الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بسببها تقتضي

قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عمن يجوز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان
يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف
الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يقتضي
الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطء وليس لك ان تقول ان كلام
المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال لان هذا الجواب انما يتم لو بين ان تلك
الحركة جزء موجود في الخارج [illegible] لا يمكن [illegible] هذا المقام ادعى ان وقوع الحركة في
جزء من ذلك الزمان الذي فرض انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان ذلك ببيان
امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلا لجواز ان يكون
ان الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان
ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الا انه المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه
كما ان الجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ
من بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الذي هو مأخذ الاشارة وليست منقسمة
مأخذ الاشارة لما ذكر من كونها طرف الامتداد الذي هو [illegible] فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او
يكون منقسمة في امتداد واحد فيكون خطا او في امتدادين فيكون سطحا وطرف الامتداد [illegible]
الامتداد او يسمى نهاية وطرفا بالنسبة الى الحركة والاشارة ويسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط
او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلتين قلنا نعم لا يتصور حركة الجسم
الى الجهات التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات يتقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى الجهات التي
يتقوم به فلا مانع منها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وهو
محال وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل له لانه هو المتحرك [illegible]

لما فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فان الاستدارة على اليمين صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين

ب [illegible] من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة [illegible] بالاشارة اشارة الى الاستدلال

[illegible] الجهة اما موجود اذ ذو وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة

[illegible] وكذا الموجود الذي لا وضع له [illegible] من المكان [illegible]

قوله مقصودة بالحركة الحصول فيها ان الصواب ان [illegible] والطبيعي منها فوق وسفل

وما عداها غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل

وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه

والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع صار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله

وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله

تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهاتان جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات

بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان تفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية

[illegible] والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران [illegible]

[illegible] الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالذي للجانب

هو اقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يلي الوجه [illegible] بالطبع هناك [illegible]

يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا [illegible] سمى [illegible]

[illegible] الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات [illegible] في سائر الاجسام

[illegible] اجزاء متمايزة على ذلك الوجه [illegible] ان يفرض [illegible]

[illegible] ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست [illegible]

اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميان [illegible] باعتبار طول قامته [illegible] بالفوق

والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد [illegible]

قدام [illegible]

باعتبار ذلك فانه بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار العام مع زيادة هي القاطع

الا ابعاد على قوائم فان العامة يعقلون منها وان الكل يطلق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض

الامتدادات على بعض بالاجسام باعتبار الجهات فاذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم

واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان

فلكية وهي الافلاك وما فيها من الكواكب وعنصرية من العناصر وما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات

والنباتات والحيوانات اما الفلكية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء افلاك اخر [illegible]

منها غير مكوكب والذي يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع والفلك الكبير

محرك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور

وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية

الى جهة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت متحركة حركة واحدة بطيئة

من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا لكل الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات مختلفة غير

متشابهة بالقياس بعضها الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا

[illegible] لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك اكثر من ذلك [illegible] ان يكون الافلاك

ثمانية بان ينسب الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك [illegible] ان يتصل بها [illegible] قال صاحب التحفة

سمعت من [illegible] ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ومتعلق

نفس مجموع السبعة كما ان الاولى [illegible] ولكن يشترط ان يفرض دوائر البروج متحركة

بالحركة السريعة دون البطيئة ليستقل الثوابت [illegible] من برج الى برج كما هو الواقع [illegible]

فلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية منفصلة [illegible] الافلاك الكلية [illegible]

فلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية

والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك [illegible] الانسان [illegible]

الى منتهاه وما يتوهم من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على الاصول الفاسدة المأخوذة من الفلاسفة
من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا
يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال اصلا بل يكون ابدا متحركة بحركة بسيطة في جهة
تتحرك الى غير ذلك من الطبيعيات والالهية التي بعضها يخالف الشرع وبعضها لم يثبت لكون ما دليلها ضعيف
او لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار ركب ادوية تلك الافلاك على النظام المشاهد او
نقول ان الكواكب تتحرك بانفسها كحركة الحيتان في الماء بسرعة وبطء ورجوع ووقوف ثم من غير حاجة
الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول كما ذكر واثبات ما هم بناء على وجوه … ولا
… الا اذا علم المساواة وثبت بعدمها او لا ظهر الان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة
لاسباب غير ما ذكر والتبس شيء او منشاؤه عدم الاطلاع على ساير ما في النفس … فان هذه بمقدمات
حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة هذه الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد … كالاستعانة بالمقدمات
الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة الاشتباه ومثلا مشاهدة هذه التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود
يتيقن بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف
انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت
القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا يقتضيان ان يكون الحال على ذلك غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات
الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود الله … وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض
وكذا عند الكسوف وجه الشمس بغير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينير وجه القمر على ما يناسب هذه التشكلات
البدرية والهلالية والبعض على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وساير احوالها يجوز ان يكون لها احد نصفي كل
من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك المضيء ان على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي
الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك في الكلي منهما او بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال
التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة بان الحال على ما ذكرنا من استفادة القمر نوره من الشمس

وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية
والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بانا اذا في البيت بعد خروجنا منه لم تصر اناسا فضلاء محققين
في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك … بل على تقدير ان يكون
… يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر …
القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في كتب القادحين في
الضروريات وبالجملة ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية كما جرت به العادة
… تقدير المستقيمين فيهم بما ابانوه بطريق المتابعة للفلاسفة فليس ذلك الا اجمالا بل يكون اثباتهم غير … عليها
فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات
يحكم بها العقل بسبب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على نقطة مشتركة
وكذا المقعر بالمقعر والاستدلال بان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان
الشمس فوق فلك الزهرة والعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكبر بعدا اعظم
مدارا … ان يكون الشمس وسطا في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة وتحسن ما يبعد عنها
الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة
اعني التسديس وبعضه مقدمات ذكروها على سبيل التردد وعدم الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطء اما بناء على اصل الخارج او بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك
على الوجه الذي ذكروه متوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب
هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكروه اما اذا كان مدعاهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن
ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف … انهم يتخيلون من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها
مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان … احوال

الاطفال على سطوح الرخامات ... ان هذا الشيء عجاب واتى عليهم بشبه مستطاب وتداوير وخارجة
المراكز والمجموع اربعة وعشرون. اقول وفيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك الجزئية انما تكون تداوير
وخارجة المراكز وهذا غلط فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وما فيه مثلا فلكان موافقا المركز واما ثانيا
فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا
فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالخارجة
المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية ستة عشر
وهي مع الافلاك الكلية التسعة ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا ثم لو لم يحسبوا الكرة المحيطة بالمائل
فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا اشتمل بنفس الحركة لحركة الجوزهر بين كانت تلك الكرة من الفلك
كالمتممات غير معدودة في عدد الافلاك فكان عدد الافلاك ثمانية واربعة وعشرين الا ان اصحاب
هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا ...
لمنطقة فلك عطارد ومنطقة ومحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل تلك الكرة يجب ان يعد
من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما نصوا
اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا وتشتمل على الكواكب السبعة السيارة والف ونيف وعشرين
اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا من الثوابت رصدوا وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما
غير المرصود من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك بسائط ... والا لكان اجزاؤها المختلفة
الطبائع قاطعة للاشتغال الى احيازها الطبيعية وذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة
قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية
لكل البسائط متحيزة بحيث يكون كل البسائط مجتمعة معا متلاصقا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها
الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية لا يجوز ان يكون احيازها
الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وتنتقل اليها بالحركة المستديرة

لا بالحركة المستقيمة ... الجهات فيتعين ... المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه الى
الحركة الاينية فان النقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة بحركة تخرجها عن مكانها فيكون
متحركة بحركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك
بالاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا فالاولى ان نقول الفلك انما يحدد جهتي
الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك عن مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة
مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدد الجهة قبل الفلك فان ما يتحرك الحركة
مستقيمة توجه المنع اليه ولم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال
الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة
قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة
قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك
الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال
لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر
فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد ولان ...
الكيفيتين يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة ... والجهات قبل
الفلك هذا الدليل لابتنائه على تحدد الجهات يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها
متحركة بالاستدارة بدليل الارصاد وفيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي
توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد كما في
باجزائها فيه حركة مركبة كالدحرجة للكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا ولست
حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين ... ان الحرارة والبرودة

الفلک

جميع فلک ثابت ... خالی بودن از کیفیت

يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط ودل الدليل على ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل

حرارة او برودة ولا خفة ولا ثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع ان تخلف عنهما

وجدنا في الافلاك لترتب المعلول عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن المقتضي لعدم القابل

فانهما يوجبان الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لانه لا يكون فيها ضعف

ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيين لها فالاولى

المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود

علة الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل

الالات لا قرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا

او يستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها في السموات اضعاف

في الحرارة فلا يؤثر حرارة في عالمنا وان سلمنا قوة حرارتها فلا اثر التسخين منها قدر الا يصل الينا لان

الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا يسخن بنفسها بل اشعتها التي المسخنة بما اذا انعكست من سطوح الاجسام

الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في

المرايا المحرقة وليس للافلاك حرارة بالعرض اشعة تقتضي سخونتها وايضا كرة النار وما يشبهها محيطة

بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة ويجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية

لما قلنا ولا تتصور حرارتها للافلاك المتسخنة جدا او لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد

والاجرام من علم الهيئة وقالوا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال

وتركه واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك الا بان يتحرك اجزاء

بالحركة المستقيمة اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة فيه يوجب الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت

امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنع اليه ولوازمهما في خالية عن لوازم تلك الكيفية كالخفة

والثقل

والثقل والتخلخل والتكاثف ولا لزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب انكم قد عرفتم المنع عليه

شفافة لانها لا تحجب شيئا عن الابصار مما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر

البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض

الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان تقتضي طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى

طبايعها الا الارض والماء فظ واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه كرخته عن الكروية ولا يخرج النار

عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتدخين واستشهد عددا من ارو واحاث الكيفيات

الفعلية والانفعالية وحدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا اشتمال

على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة والثلثة لما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من التضاد

فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار و

بين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض

كلامهم في هذا المقام مبني على الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي يليها بالوجدان والتجربة والتفتيش

عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه

قال الامام حاول حصر البسائط العنصرية في تقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به فانهم الناس

تحشوا بطريق التركيب والتحليل فوجدوا التركيب الكائنات مستندا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها

ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات

هي هذه الاربعة انتهى كلامه ظاهر وعليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او

مشتمل على واحدة منها فقط وما قيل من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات شدتها لم يكن ان تكون لوازم اجسام على حد

العناصر فاتي نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من

الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حد ولا نهاية لها فان اثبتم

لكل حد عنصرا تقتضيه بطبعه زادت العناصر على الاربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول اثباته ظاهر الترجيح

من غير مرجح انما يلزم لو اثبتوا البعض اليد وعنصرا دون البعض اما اذا اثبتوا الجميع الجدد وعنصرا
واحدا فلا يلزم ذلك لا زيادة العناصر على اربعة لانتفاء ان يكون فعل الطبيعة عنصرا واحدا فيها وترجيحا بلا مرجح متخالفا غير
متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل الطبيعة فيه متشابها غير مختلف لانا نقول انهم
قد صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد
وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بوسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما
يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا مزيد
عليها الانتقال الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غيره كما يرد اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس
والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا مزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط كما
ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر صورة حاصلة من كل من الاربعة في الثلثة الباقية
والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان المنفصل عن الشعل لو بقيت الى
الزوية ولم تحترق تثبت منها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ
على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية يعمل عمل
النار من الاحراق كما ان السموم وهو ريح في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار فقد كابر في
العقل بانه [illegible] فقد يحدث هناك نار تليين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس [illegible]
على الجمد يجتمع قطرات الماء على ظهرها كلما نحيتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا يخلو اما ان يكون
من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بالطبع ولانه لو كان بالترشح لكان
احتمل من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اسهل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس
فذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذاك هو المطلوب واما ان يكون اجزاء مائية
موجودة في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في
الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يحس [illegible]

النزول

النزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت
واجتمعت على الاناء وهذا غلط لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في
الصيف فان حرارة الهواء تجزها وتصعدها وعلى تقدير تفاريق شتى من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما
نفادها او نقصانها او تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب
من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة
او ينزل شيئا فشيئا على التدريج فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد الجمد مرة بعد اخرى مع
الاناء بحالته الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة
واعترض على ذلك بانه لا يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء
وانما فلا يلزم شيئ من الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى المكان الاقرب في زمان حركته الى
الاناء مثلا لو تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى المكان
ما كان على بعد الربع فحينئذ لا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى زمنه النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول
انه لو كان برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا
ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الماء الى ان يجري الماء جريانا [illegible] والمشاهدة يكذبه
الثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان تركب الندى جميع سطح الاناء
لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس
كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء
لصلابته تقوى تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد تكيفه بها ويحفظها طويلا ولذلك ربما يوجد الاناء في
الرصاص المشتملة على المائيات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكورة لشدة برودته ينقلب
الهواء المحيط به والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا
فلا ينقلب الهواء ماء اما على سطح الاناء [illegible] عند اتصال الهواء بالسطح عاد الى فساده [illegible]

اى تلك الاجزاء [illegible] موجودة في الهواء قريب الاناء [illegible] التنقيحة

بانه لا یلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الی الماء احالة کل جزء منه بل ما صقعه طوار ان یکون
للبرد والمحیل شرط الالتصاق بکل جزء منه وان لم تعلم والبغه قد یکون صحو فی قلل الجبال فیضرب البرد هوا بالجمد
سحابا من الثلج من موضع آخر والانعقاد من بخار متصعد ثم یری ذلک السحاب یهبط ثلجا ثم یتصحی
والشیخ قد حکی انه شاهد ذلک بجبل طبرستان وطوس وغیرها وقد ثبت به اهل الاماکن الجبلیة
وذلک کثیر اد واعترض الامام علی ذلک بان تبرید الماء بالهواء لیس باعظم من تبرید الاراضی الجبلیة ایاه فی صمیم فصل زمستان
ان یتاثل فی مواضع التی تختفی الشمس عنها ستة اشهر وذلک یقتضی انقلاب اکثر الهواء ماء وانعقاد الکل
انقلاب الهواء البرودة فبعد نزول الثلج یصیر الهواء ابرد مما کان قبله ویوم الصحو ابرد من یوم المطر فاذا لزم
ان یستمر الثلج والمطر الی ان یتغیر الفصل والهواء وجب عنه بانه یجوز ان یکون ذلک لعدم شرط او وجود
مانع لم نعلمها بالتفصیل علی ان الظن اتفاق جواب النقض الثانی واما انقلاب الماء هواء فعند کل الاجرة حیث
یتلطف بالکلیة کما یشاهد عند غلیان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المیاه الجاریة التی
ترسب بحیث یصیر حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند تحلل الاجساد الصلبة الحجریة میاها سیالة
یعرف ذلک اصحاب الحیل وقد تبین امکان الانقلابات بغیر الوسط علم امکان الانقلابات کلها اولوسایط
فالنار حارة لان النار التی عندنا مع لطافتها لا تتکیف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة الطافیة
الاولی ... یجوز ان یکون النار التی عند الفلک مخالفة بالنوع للنار التی عندنا فلا یلزم اشتراکها
فی اللوازم او یکون الحرارة المحسوسة فی هذه النار ناشئة من خصوصیة الترکیب لا من جزء الناری الذی فیه
بعید ... الاتصاف بالیبوسة لانها مفنیة للرطوبة عن مادة الجسم ... واعترض علیه بانه یجوز ان یکون
افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت فی جسم مرکب بعد اجزائه اللطیفة فیبقی اجزاؤه الکثیفة الیابسة ولا یلزم
لو کانت رطبة لکانت استحالة الاجسام الرطبة کالحطب الرطب مثلا الیها اسرع من استحالة الاجسام الیابسة
الیها کالحطب الیابس مثلا ولیس کذلک بل الامر بالعکس بشهادة التجربة واعترض علیه بانه یجوز ان یکون
استحالة الرطب الیها ... بسبب المائیة التی فی الرطبة لا بسبب الرطوبة ...

ما ح

الاکسیر ح

فالنار حارة یابسة

علیه ح

یستحیل الیها سریعا وجب ان الرطب اذا کان فیه برودة یقتضی عسر استحالته الیها فیقی الیابس
یقتضی هی ایضا عسر استحالته الیها فیلزم ان لا یکون الحطب الیابس اسرع استحالة الیها من الحطب الرطب
والتجربة تشهد بخلاف ذلک وقیل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشکل واعترض علیه بان النار التی عندنا
کذلک فی فعله بسبب مخالطة الهواء فما الدلیل علی ان النار التی عند الفلک کذلک لا یقال الفرق بین النارین
احدیهما تجویز کون الحرارة فی النار التی عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذی هو حار وثانیهما تجویز کون
الرطوبة المحسوسة فیها لاجل المخالطة مع الهواء الذی هو رطب حیث عدّ الاول مجوز حاصل الانصاف دون
الثانیة لانا نقول المتماثلان فی الکیفیة اذا اختلطا ینکسر کل من الکیفیتین ویحصل للمرکب کیفیة متوسطة فی الشدة
والضعف فاذا کان الحرارة فی النار لاجل مخالطة الهواء فوجب ان یکون حرارتها اضعف من
حرارة الهواء الصرف لکن الامر بعکس ذلک واما الرطوبة الحاصلة فی النار بسبب مخالطة الهواء فلا شک
انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فیجوز ان یکون لاجل المخالطة ویستدل الشیخ فی الاشارات
علی یبوسة النار بانها اذا انطفئت وفارقتها سخونتها یکون منها اجسام صلبة ارضیة تعقد فیها التی
الصاعق واعترض علیه بانه قال ایضا ان الصاعقة یتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة فی السحاب وهذا اظهر قولیه ... حکاه من ان الصواعق تشبه الحدید تارة والنحاس تارة والحجر
تارة فدل علی ان مادتها الابخرة والادخنة ... بمواد هذه الاجسام فی معادنها شفافة الشفاف
ما لا یمنع الشعاع عن النفوذ فیه نص علی ذلک الشیخ الشفاء متغیرة بالالوان له والا ضوء کالهواء وقد یکون
الزجاج الملون شفاف اذ لم یمنع من نفوذ الشعاع فیه والشعاع کیفیة یقتضی ظهور کل جسم کثیف او
رؤیته والاول هو الشعاع النیر والثانی هو الشعاع البصر یعنی ان النار الصرفة التی ای کرة ...
المقعر فلک القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الافلاک الکواکب واما النار المضیئة التی عندنا فقد
نص الشیخ علی انها لیست شفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلک الا لمنعها نفوذ الشعاع البصر
فیها او لانها تقع منها ظل کما فی اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلک الا لمنعها نفوذ الشعاع المصباح وقد

لی ح

لسعة ح

الشیشه ح

فی الشفاء ح

بمنعها ح

بمنعها ح

ان [illegible] وقت [illegible] يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل التوحيد [illegible]

يكونها من اعانة ما لا لطيفا فهي اذن تكون شفافة لا يتماج لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها

قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار [illegible] شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل [illegible]

ان هي متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدليل حركة ذوات الاذناب كما انه قد ظهر في سنة [illegible] وتسعين [illegible]

والشمس في اوائل الميزان ذوات ذنب يتحرك بحركة الكل الى المغارب تطلع وتغرب بحيث لا يتغاير [illegible]

ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى

انمحى بعد ثمانية اشهر تقريبا بعدما تحركت عن الاكليل الى الجنوب المذكورة قدر ربع وقيل شامية [illegible]

كرة الاثير تتحرك بحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكان حركة ذوات الاذناب على موازات المعدل لكنها

المعدل [illegible] تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب فقول ليس شيء لا انه يعلم ان ما يتحرك لحركة كلها الى المغرب منه

كذا كذلك وجميع الكواكب تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال وتارة الى المغرب منه فلا استدلال

ان السطح المقعر لفلك القمر متحرك فما ان [illegible] بالعرض كحركة جالس السفينة

بحركة مكانه لا ولا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة يستلزم ان ذلك حركة مستقيمة

وكلاهما ليس المستديرة وانها طبقة واحدة اذ ما لا لطيفا مع الهواء فيكون في طبقات الهواء وقيل على

احاطة المركب [illegible] قد تقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل عن النار كما يرى من الحيوان الذي

يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كلنا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء لتي ورد ابدا ما انما خص برودة

لانه ممتزج بالابخرة اختلطت بها الماء مركب وهذه الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وله اربع

طبقات الاولى ما يمتزج مع النار وهي التي تلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون منها الكواكب

ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة والثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها

الشهب الثالثة الهواء البارد وما يلي لطيفا من الابخرة الاتية لا يصل اليها شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض

وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف الذي يلي الارض

ولذا ما الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي الكثيف من [illegible]

رطب بارد لشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما قيل من انه مرئي فلا يكون شفافا ممنوع بانه

لا ينافي منها كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها اذا خليت

لطبعها ولم تسخن بسبب خارج ظهر منها برد محسوس ومنه نظر لانه لا دليل لهم على ان البرد [illegible]

في زمان من الازمنة لم يبرد وما فرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا برد [illegible]

الا ان انها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء

كما ان النار المحسوس من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة التي هي اشد لما قوي الاثر ان النار من اثر

يده على النار ليس به سلمت فان اثر على النحاس المذاب احترقت ممنوع لانه يجوز ان يكون كثافتها

يابسة لشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانه

الثرة معاطراته المقيسة بالشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط او على

الوسط فان كان الاول والثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته المقيسة للشمس والتالي باطل وان كان الثالث

لزم ان يتحرك بالاستدارة فيه نقيل مستقيم وقد ثبت امتناعه والثاني لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها

الطائر من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها او المرمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي

اسرع من حركتها واما اذا كانت لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا اتوا فقتا في الجهة ولحس بحركة سريعة له اذا تخالفا

واذا كان حركته الطائر حركتها لزم ان يحس بحركة المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان

في القوة قدر ميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما

جهة واحدة مختلفين السرعة والبطوء والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يجانبها الهواء في حركتها

كما يتابع الاثير الفلك فلما لزم ح ان لا يقع الحركات المختلفة في الصغر والكبر المرميات في الهواء الى سمت

خط واحد على الارض من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان ما بين الهواء الكبير يكون اقل من تحركه

للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق

وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب وحركات الطبيعية الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب استحال ان
كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين لم يعلموا ان ذلك جائز اذا كان احدهما بالعرض ولم يعلموا اسناد الحركات
البطيئة الى الارض لا حيلة فيها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها متحركة بهذه الحركة ويشاهد
الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد
للجانب الذي اليه تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لو لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على الارض فنقول
مبدء ميل مستقيم وعن الثاني المراد بثبات قطعة الهواء من مشايعته مع جميع ما فيه [illegible]
او كبيرا واقع لا محالة شيء من الكواكب سيما قوله اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا لون لها
اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورنا من القمر ولعله [illegible]
بانا لا لون له ولا منورا [illegible] عند الاصطلاح كالعلم [illegible] والاستعمال لانهم [illegible] تتبع كتب الحكماء
كتب اللغة واللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا ايضا عن الكسائي اي رق
حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل [illegible]
الاولى الارض التي لطه بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة
الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات [illegible] الاربعة من
حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث
انها تحصل منها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينتقل كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون و
الفساد والدليل على كون هذه الاربع اسطقسات للمركب انها اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر منها
هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية [illegible] واما النارية فلابد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة
في المركبات لانها لا تنزل من الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون [illegible] ان استعداد
الصورة الجزئية التي لا تغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة
اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط وبسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بالغير [illegible] من اجزاء الارض

والمائية فانها ينطفي فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان المعدن كاسخان الشمس [illegible] اذا صار غالبا على
الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار [illegible] وعن الثاني ان
المركب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما
تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بحركة فتكون وجودها
مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره [illegible] انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها
واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة
واما المتولدة فمحتمل للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض يخرج بحسب التقسيم العقلي على ستة احتمالات لان
في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان تكون المادة هي الفاعل لان شانها القبول
والتاثير والقبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ان يكون المنفعل منها المادة او الكيفية والفاعل
منها اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة
حصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة متسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون
المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل
الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان حال الكاسرية موجودتين على حالهما
عند حصول الانكسار بهما وهو ممتنع وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخر لزم ان يعود المكسور المغلوب
كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فالمنفعل المادة فتنكسر صرافة كيفيتهما وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة
وهي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان ما حصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يساوي الحاصل في الجزء
الاخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء الارضي في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان تكون اقرب الى الكل من الكيفيتين المتضادتين
بما يقابلهما بمعنى ان تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة [illegible]
عليه اما اولا فلانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله لان الماء الحار اذا امتزج بالبارد وانكسرت برودته [illegible]

اي علة تعريف المزاج

لا الكيفية م

قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة م

القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها [illegible]

هناك صورة منسخة فقلنا ثم فان صورة الماء هناك بفعل منفعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بوسط كيفية متشابهة
اعني البرودة الناشئة والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية
سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة بهما ليس الا باستحالتها في كيفيتها واذا
كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضد فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية بحاله
بحاله وقد يورد هذا العبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخر ليس الا كيفيتها كيفية من جنس
الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فحينئذ نقول انفعال كل كيفية في
مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما
قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم
ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحقق من هذا انه لا يلزم
جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من
جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم يكن كيفيتها غالبة
فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وانما انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر
ازجماعة من تغير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون
كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان لا فعل ولا انفعال بين العناصر
الممتزجة بل اجتماعها على صرافة كيفيتها متصغرة متماسة معدة تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية
اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدأ على تلك العناصر او الحق ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في
كيفياتها والكيفية المتكاسرة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها
المتوقف على اعداد وذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة كلها او بعضها عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع
الاشكال بان كون الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا او كون المعدوم مؤثرا او رد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة
التي خلقت كيفياتها الصرفة بالفعل والانفعال يكون متعادة في الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة مناسبة

في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها الى كيفيتها فيستحيل الكيفية فيه
من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد او نحوه وكذلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى
ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر صورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة
البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة
بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذلك انكسار
سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج
بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد الفاعل الى الكيفيات
كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الشبه على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول فهو ان يكون الانكساران
معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسار لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة
وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ثم ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما
عن القسم الثالث فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد
تكسر سورة ضدها على ما تبين من الاستشهاد واقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية التي
فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية
ويحدث له الكيفية الضعيفة ان ذلك لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين ايضا وذلك ظاهر
لحقيقة معنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة
بعد انعدامها بالصيرورة كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء
ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث
برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة
التي انعدمت من الماء بالانكسار ويكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب هنا يقتضي لعودها ولا يكون ان يكون العلة

النوعية لما تقتضيه لذلك الا انها انعدمت مع وجود الآتي الحرارة الكاسرة لمنعها عن مقتضاها لا يقال
ثم يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة
الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر
لها هو البرودة الضعيفة الى وسطها قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة
الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ
قال في اواخر طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته التي تخصه وليست حينئذ
صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من
جعلها صورة اخرى من النوعيات راجع على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج اذا بل هو كون وفساد لان المزاج
انما يكون عند بقاء الممتزجات اعيانها واعترض عليه بانه قد [illegible] هذا القائل ان الموجود في جميع الممتزجات ليس
الا الحالات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات والخلاف هناك لفظي في تسمية الكيفيات
وتوسطها مع بقاء صورة الممتزجات على ما ذكرتموه ادل من [illegible] دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني
على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بان
فان الاجزاء النارية التي في المركبات لا تنفصل عن الاثير بل تكون هناك [illegible] المتقدمين من [illegible]
[illegible] من اصحاب القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية والصورة ويزعمون ان
الاركان لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم
والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان
يبرز منها ما كان كامنا فيها فينفعل للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز
ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وجوزوا انهم قوم زعموا ان [illegible] على
سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له

والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن [illegible] والتغير فانه
ان احدهما ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى
الحكم بامتناع كون شيء من لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشيخ لما فرغ من تعريف المزاج اشتغل
بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما ورجع على فساد المذهب الاول بان
النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهرها جمرا وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون حتى تبرز اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس الى ان ينكشف لكن ان
يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك ان النارية
الغاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا
او هو مستشف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه وادراك الحس التي في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية
الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم
لا يجوز ان يكون هاهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن من البدن الحي عند انفعالها عنه قلنا
كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهو الخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية
التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها مستترة بالكيفية للمزاج فان قالوا مثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم
وعلى بطلان المذهب الثاني بكثرة امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة كما فيما
يغلب عليه [illegible] الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو الشيء الخشن
اليابس الصلب الذي يحك بمثله [illegible] عنيفة يحتك [illegible] فان المحكوكين منهما يحمى بل يحرق من غير
نفوذ ويغلب عليه الارضية وكالمنفوخ وهو الذي يحيل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير [illegible] النفخ
عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة مستقرة في المتخلخل بالحركة الشديدة
المقتضية لرقة القوام وتخلخله تقتضي السخونة البتة وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه يحرك تحريكا شديدا

فانه يتعين ايضا الثاني ان الى بعض المتشابهين افراد كما في انا بن احدهم مستحقة اي يحكم الى الكاس
مثلا والثاني متخلل اي مشتمل على الفرج والمسام الصغيرة كانه خفيف كالفحم سهو والنار وفيه ثاني
المانع لو وجب ان يحين ما في المتخلل فيه الى الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك والثالث
ان الاناء المصمت المتقدم قد يحفظ بقدر به الملتهب ان يمنع ان يحين ما فيه حتى ما يعطل لامتناع دخول
شي يعتد به فيه الا بعد خروج شي يعتد به منه او اشد اخلاء وليس كذلك الرابع انا نشاهد الصباغه اذا حبست
ما ولدوا سدوا راسها سدا محكما ووضعت على راقوبة فانها تنشق بعد صيرورة اكثرها ماء او الصحيح عظيم
الحجم لا يتبعه تولد منها الدواب فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها دليل
على الاستحالة والكون معا وفيه ان الاستدلال لان مرجعها واحد اي كسر اناء الحديد وما يوضع فوقه والاجزاء
الباردة لا تتصعد بل تنزل بالطبع ولا قاسر هناك فاذن صح الاستحالة ثم يختلف الامزجة في الاعتدال حسب
قربها وبعدها عن الاعتدال فان الوان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها
واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة في الجملة مناسبة للجهة التي هي الواحد في الذات فاستحقت
لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويعتبرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى
الافتراق لتعصي طبايعها ثم ان تصغير العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وذلك متفاوت حال الامزجة
بالقرب والبعد بالنسبة الى الاعتدال فتتفاوت في الايات الاستعداد والوحدة الموجبة لمناسبة فتتفاوت
الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني ابعد المزاج من الاعتدال وضعف الوحدة استحق
صورة ناقصة قليلة الاثار بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة
اكمل واكثر اثارا والحيواني اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ
الفياض مع عدم تناهيها بحسب التشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر
الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل مركب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج هو عرض له
طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يمكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع مزاجا مناسبا تارة [illegible]

لكنه ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية
في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسبابها
المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك ولم يكن ذلك المزاج
الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى [illegible] الاعتبار سهم من الطرفين امتداد ليس عرض المزاج النوعي فمزاج
الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان
بل يكون له مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج الانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى
حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات
المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل [illegible] اما خارج عن الاعتدال
في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام خارج عن الاعتدال الى الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة
فقط واما خارج عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون المجموع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متساوية
فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض الامور المتساوية بعضا آخر منها وطبايعها داعية
الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فيها فيستدعي
لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل المزاج لتوقفه على حصول الكيفية المتوسطة بعد انكسار [illegible]
بتقسيم اجتماع الاجزاء لا لاسباب خارجية كحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل
كالارض والماء في جهة العلو فتمانع الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميول وبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم
وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلانه يستحيل بقاء الاجتماع فقد يكون المنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى
سوى الاجزاء والاسباب لتبعد الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي

سبق منا ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه لعدم الترجيح من غير
مرجح ولا مكانا اخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة
تقتضي حصوله في مكان بسائطه وانه لزوم الخلاء قبل حدوث المركب لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا
لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا او مكانا قسريا لبعض
البسائط قد شغله بالتخلخل قسر الضرورة الخلاء عليه كما اختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد يكتفي
وذلك اقول ورد على الوضع انما يرد لو ان على امتناع وجود مركب متساوي ميول بسائطه لا على امتناع
وجود مركب متساوي مقادير كيفياته الاولى اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل
ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام
الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول
بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من احيازها الطبيعية على ان
فيما نقلناه من كلام المعترض [illegible] يطلق المعتدل على ما توفر عليه من الكيفيات القسط الذي ينبغي
له ويليق به ويكون [illegible] مثلا [illegible] والاقدام وشان الاطباء [illegible] والجبن
بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي والمعنى الثاني
يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة ويعبر عن المعتدل
بهذا المعنى [illegible] ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون
حارا فقط او باردا او رطبا او يابسا [illegible] بكيفيتين غير متضادتين فيكون حارا رطبا او حارا يابسا او باردا رطبا
او باردا يابسا [illegible] ان حمل على الاول [illegible] الموجود [illegible] كان تقسيم المزاج
الى الاقسام [illegible] بحسب القسمة [illegible] الى برهان [illegible] الشيخ في [illegible]
والمزاج اما بحسب القسمة العقلية بالنظر المطلق [illegible]
المزاج [illegible] الاقسام موجودة [illegible]

الثاني

الثاني كيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة معا على القدر اللائق بالمزاج او تنقصا عنه وكذا
الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين او مغلوبين معا في الخارج عن الاعتدال لان
المعتبر ثمة زيادة كل على الاخر وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى فاذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون
بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع فصارت الاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة
التي هي الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين اما الحرارة
مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة
فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس و
الثالث اثنان وثلاثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فيصير اربعة نضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات
الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع
ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة من زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين الفاعلتين
او المنفعلتين واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون قسما وستون على
ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرناه وقال المركب من
الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان
فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فنضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل
اقسام الخروج بالكيفيات الاربع [illegible] ستة عشر على ما ذكرناه وقال ان كان الخروج باربع كيفيات فاما
ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان [illegible]
اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فالاقسام خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر
الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر في الخروج بثلث كيفيات كان [illegible]

علیه ان یتغیر وذلک ایضا فی الزوج بکیفیتین وکذا فی الزوج بالکیفیات الاربع فانتقص بذلک الاحتمال الستة اقسام
الاول واحد عشر قسما من الثانی ووجب ان الاعتدال الطبیعی المزاج مبنی علی التناسب من الکیفیات علی الوجه
الذی ینبغی فاذا کان اللائق بحال المرکب ان یکون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف یبوسته
النسبة وامت یکون رعیته کان مزاجه معتدلا ولا یقدح فی ذلک ان لا یکون اجزاء الحارة مثلا عشر من الباردة
عشرة او الحارة [illegible] الباردة [illegible] عشر ای غیر ذلک [illegible] روعی فیه تلک النسبة وامکن ان ترکب منه نوع
ذلک المرکب [illegible] یتصور [illegible] بزیادة الاجزاء الحارة والباردة کون المرکب احر وابرد مما ینبغی لان کون الحرارة
ضعف البرودة ان کان مما قد یتبع تلک الزیادة کان المزاج معتدلا وان لم یکن مما قد یتبع [illegible] ان یکون الحرارة
اقل من الضعف فیکون ابرد مما ینبغی او اکثر فیکون احر مما ینبغی فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبیعی ثمانیة کما
ان الخارج من الاعتدال الحقیقی کذلک الفصل الثالث فی بقیة احکام الاجسام مما ذکر فی الفصل الثانی
اقسام الاجسام واخر البحث [illegible] الی البحث من بعض احکامها وذکر فی هذا الفصل بقیة احکام الاجسام فقال
[illegible] الاجسام ای وجوب التناهی ای الاجسام کلها متناهیة الابعاد لوجوب انقطاع ما فرض له [illegible]
عنده [illegible] مع فرض انقطاعه عنه یعنی یمتنع وجود بعد غیر متناه [illegible] ان ما فرض له [illegible] التناهی [illegible]
[illegible] التناهی ای کل ما فرض انه غیر متناه یلزم ان یکون متناهیا وکل ما یلزم من فرض عدمه [illegible] یکون [illegible] فوجوده
بعد غیر متناه یکون [illegible] ان کل ما فرض انه غیر متناه یلزم التناهی لان ما فرض انه غیر متناه اذا [illegible]
[illegible] ما فرض انه غیر متناه مع فرض انقطاعه [illegible] ان لا یکون متناهیا وذلک بان نفرض من مبدء
معین خطا غیر متناه ونفرض خطا آخر غیر متناه ایضا [illegible] ذلک الخط اجزاء متساویة ثم نطبق الثانی علی الاول [illegible]
[illegible] ان ینقطع الثانی والا لزم ان یکون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثانی لزم ان یکون متناهیا
الاول [illegible] علیه بقدر متناه [illegible] فیکون الاول ایضا متناهیا [illegible]
متناهیا [illegible] هذا البرهان المسمی بالتطبیق [illegible]
[illegible]

البرهان التطبيقي

حاشية

یعنی الی البعد ما بینهما وذلک النسبة محفوظة الی ما لا یتناهی یعنی اذا امتدا عشرة اذرع مثلا کان البعد ما بینهما ذراعا
فاذا امتدا عشرین ذراعا کان البعد ما بینهما ذراعین واذا امتدا ثلاثین کان ثلاثة اذرع وعلی هذا القیاس
معنی حفظ نسبتهما الی البعد ما بینهما ولا شک ان البعد ما بینهما متناه لکونه محصورا بین حاصرین فاذا ذهب الضلعان
الی غیر النهایة لزم ان یکون نسبة المتناهی [illegible] الامتداد الاول وهو عشرة اذرع فی هذا الغرض الی المتناهی اعنی
البعد الاول وهو ذراع بالغرض کنسبة غیر المتناهی اعنی الضلع الذاهب الی غیر النهایة الی المتناهی اعنی البعد ما بین
الضلعین الذاهبین الی غیر النهایة [illegible] وقد قیل فی شرح هذا المقام ان الابعاد متناهیة لان نسبة
ضلعی الزاویة وما اشتمل الضلعان علیه من البعد الواقع بینهما محفوظة بان یکون تزاید البعد بین الضلعین بحسب
تزاید الضلعین ای اذا کان طول کل من الضلعین ذراعا یکون البعد بینهما ذراعا واذا کان عشرة اذرع یکون
البعد بینهما عشرة اذرع وعلی هذا [illegible] والبعد بینهما متزاید بتزایدهما والبعد بین الضلعین متناه لکونه محصورا بین حاصرین
فیلزم ان یکون الضلعان ایضا علی تقدیر ذهابهما الی غیر النهایة متناهیین لتساویهما البعد ما بینهما الذی هو متناه بالغرض
ثم قیل والاصل فی البرهان هو البرهان المسمی بالترسی وهو ان نفرض محیط جسم مستدیر کمحیط ترس مثلا ثم نفرض
محیط دائرة ونقسمه باقسام متساویة ونصل بین کل نقطتین متقابلتین من مبادی تلک الاقسام فیحصل هناک
خطوط ثلاثة متقاطعة علی مرکز الدائرة وهی اقطارها ویحدث عند المرکز ست زوایا متساویة لتساوی القسی التی
هی مقادیرها وکل واحدة من تلک الزوایا ثلثا قائمة لان المرکز من کل نقطة تفرض علی [illegible] المحیط [illegible] اربع قوائم
قسمت بستة اقسام متساویة [illegible] کل واحدة ثلثی قائمة [illegible] الضلعان هما [illegible]
[illegible] ان الضلعان هما اللذان ذکرهما المصنف اعنی ضلعی زاویة یکون الانفراج [illegible] متناهیا [illegible]
اذا فصل من [illegible] الضلعین [illegible] متساویان وفصل بین الضلعین بخط مستقیم یحدث هناک مثلث متساوی
الاضلاع لان مجموع زوایا المثلث مساویة لقائمتین فلما کان احدهما اعنی التی بین الضلعین ثلثی قائمة وجب ان
یکون الزاویتان الباقیتان علی القاعدة اعنی الخط الواصل بین الضلعین متساویتین لتساوی الساقین لزم ان یکون
کل واحدة منهما ثلثی قائمة ایضا فیکون زوایا المثلث متساویة فیجب ان یکون اضلاعه ایضا متساویة فاذا فرض ان

البرهان الترسي

فیکون

كل واحدة من الضلعين بقدر مسافة كان الانفراج بينهما كذلك ايضا واذا امتدا ما لا نهاية كان الانفراج
ومحله اذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما
لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه ممتنع والموجب لكون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتداد يهما ايضا متناهيا
فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول هذا لا يدل على المسافة كلام اتفاق الاول
مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج بينهما انما يصح لو قيد الزاوية بانها متقاربة
قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا تقييد فالمساواة ممنوعة وانما البرهان السلمي
وهو ان نفرض خطين خرجا من نقطة مثلث بحيث يكون البعد بينهما بعدا فيما بعد وزاد اعداد البعد
ذراعين ذراعين وهلم جرا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة بالبرهان الترسي فنقول
القائل فالحاصل ان البرهان هو الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد من البراهين لانه
اطلق النسبة لم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي لا بد منها فيها واعلم ان في كل من البراهين مع
ما ذكرناه في شرح كلام المص بلا شك انما يدل على امتناع لاتناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين لا مثل
على امتدادها في جهة واحدة والوجه ان يجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك يرد على جميعها ان الاثبات انما
يتم بفرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما
فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين النقطتين منهما لانهما نهايتان تشتركان كيف لا ويكون كل منهما محصورا
بين الاخر وذلك الخط الواصل واي والحد وانتفاء التقسيم فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة
اي متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او مختلفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل
يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم
بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وبهذا جاز على كل جسم ما يجوز على
الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى ذلك الاصل
عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تختلف فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل على الاول

جزء لا يتجزى

احدها ان الاجسام متجددة بالاستقرار انها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه
الدلالة انما يصح فرضا من تقسيم جميع الاجسام وشاهد انا نحس كل واحد منها بكل ما عداها احتمل وذلك قليل التزم
بالعيب لا اخذ بالظن ومنها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب لم يسلم
عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية فقصاراه ان حكم جزئية لا دال
على الحكم الكلي والشيء فلم لا يجوز ان يتوهم ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية عندها يستلذ مماسة النار كما في النعام
وغيره ثم متعدد بتسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم
لا يدل على الاشتراك في الملزومات ومنها ان الجسم لا معنى له الا ما حصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فيكون
متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذاتية الجرم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل
على التساوي في الملزومات وقال المص في تحقيق الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد في كل قوم
بلا وقوع الترديد فيه انه كما اتفق الكل على تمام فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التسمح كما في الجسم انما
للابعاد ايا المشتمل عليها ويراد بها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالف التي تختلف اجتهادا وذلك يوجب تخالف
الانواع الثلاثة المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها اي ذاتها مفهوم الجسم وان كانت هي ملتبة مندرجة
والمص تصدى بعبارته الى المهيات اي ان الاجسام باقية زمانين والكرة بكم التقصي انما نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا
ديونا ودوابنا هي بعينها التي كانت من قبل وقد استدل على انه استدل ان كان في العوارض البقاء ... انه
الحس ... وان الاعراض لا يجوز ان يكون كما يجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان
الاجسام لا سيما ... زعم بعضهم ان قوله ... على ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد يجاب
ان الحس ... اي عرض ... اللون والطعم والرائحة ... اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان
... في عدم بقاء الاعراض ... الاجسام ... النظام ... الدليل على ... فالنظام
لا يقول بعدم بقاء الاعراض وتجدد الامثال ... الاجسام ... منقول
عند الاجسام حتى يتجدد لوازمه ينبغي نظرا بان الصدد ان الاجسام ينبغي عند البقاء ... القول

زمانين وانما يتجدد الامثال

يعني كما قيل في الاعراض وقال المصنف هذا النقل عن النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء

فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول بحاجتها يعني توهم ان النظام لا يقول بحاجتها الى المؤثر كذلك يعني الا انها كا

متجددة غير باقية فنقلوا عنه انها تو هموه من كلامه لا انه قصده من ان الاجسام غير باقية بل انها يحتاج المؤثر ونحوه فنقلوا من الكتب

المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات الثلاثة

لا يحس بها لعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به بغير مانع يقتضي انتفاء واداء الى السفسطة ونقول امتناع

الشيع الى الجسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن

اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف

العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه وقد منع القياس

الاول بخلو الكون والالوان عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف

لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعا الحكم في الاصل

وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد

جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا وجوز زوجها بشرط اللون والضوء وهو ضروري احتجوا

ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها او لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات

هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والالوان هي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا

الاحساس يحكم بان هاهنا سطوح جواهر ممتدة في الجهات تعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب

المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا

الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروط بتكيفها بهما واستدل الاشاعرة

بان رؤية الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى

فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول

اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو ممتنع واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي

فالجواب مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة

والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع ما فان كان مستقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل

منهما حادث وهذا ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال

من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا السبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق

المسبوق والمسبوق بالغير يستحيل ان يكون ازليا مسبوق بالعدم لان معنى عدم الحاضر ليس المسبوق ان يوجد

ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية

للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو مم وان اردتم انها تقتضي ان يكون كل جزئي

وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية

ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى النهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي

كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بالغير ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بجزئي اخر غير

الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية الحادثة

مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة المم اعني قوله الحركة يقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة

بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة

الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما في العقل

مسبوقة بالامر المنقضي فيكون مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد

من الامر المنقضي والامر المتحصل لانه معلوم ان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من

المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا

مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية الماهية بالغير وهو من المبيات وكذا الحال اذا انقسم ذلك

المنقضي الى جزئين متقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة

فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا مسبوقا بالعدم الازلي فتجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل

كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدم المسبوقية ازلية من عدم الجب لبقية لواحد واحد [illegible] لانهما منفصلا فلا
يجب الحكم فيها في الوجود دون ثبات العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر
السكون فلانه لو كان ثبوتيا لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع
زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب لذاته
دفعا للتسلسل ويكون ذلك الواجب مختارا لما تقرر ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم من انتفاء
حيث هو هو وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط
فذلك الشرط لا يكون حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود
الكلام فيه في صدوره عن الواجب بلا شرط او بشرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره من الواجب بلا شرط
دفعا للتسلسل الامور المترتبة الموجودة معا فلا عدم لهذا الصادر المنتهى اليه لقدم الواجب حيث فاذا امتنع
عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب امتنع عدم مشروطه وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان
اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء بتغير في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي
العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على
كل جزء من البسيط ما يجوز على الآخر فيصح ان يماس ما يماسه بيساره بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة
من البسائط فيصح على بسائطها الحركة لما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه
احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا لجسم ازلا
جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية وجب عنه بان السكون [illegible]
حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية
فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقضي عنه بتغيير الدليل بان يقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له
كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له

سكون

فلا توجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل
وانه مح ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا محصورا لتجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد
فيه شيء منها اجتمع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها او لا ترتب
لها بمعنى انه لا يخلو عن واحد منها فان المراد انه لا يتقدم وليس ينقرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك
العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الموجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا
وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك عدم ازلي الى الكون فاجر عن ادراك الازل فيجب ان
وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المذكور اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية
للحركة وذلك بعين ما سنذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون واقول ان ما سلم
المعترض حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كان مستدلا هنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها
فانه يستقيم الدليل بان جزئياتها متناهية وبهامش المعترض ثبت الاعادة من حدوث الاجسام على ما سيظهر
ضع انه ثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت ذلك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل منها حادثا
كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات الماهية حادثا كانت الماهية ايضا حادثة وما فيها الحركة البطليموس
وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها ان يقول الحركات حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء
معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بعدد [illegible] كعشرة
دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين وتشوش الكلام الى اخر ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق ما يدل على
امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا فانها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب ان يكون من اجزائها بعضها
سابقة وبعضها مسبوقة ولنفرضها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية والمكن
لنا ان نأخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير من هذه السلسلة
التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالسابقية والمسبوقية
فلو اخذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس

ظاهر هذا الكلام انا نسلم الوجود دون [illegible] وبان نسلم الاجتماع بناء على ان اجزاء الحركة لا يجتمع [illegible]

من كون فان وجد لكون غير مسبوق بآخر يلزم الاول انقلابه [illegible] من الكون [illegible] الثاني [illegible]

هو [illegible] وابطال الشق الاول فبما ثبت به حدوث السكون واما ابطال الشق الثاني فبطلان التسلسل [illegible]

[illegible] انا لا نم ان القدم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه قالتها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون

القديم يجب ان يكون قديما على نحو الكلام فيه وفي جده ورد بان الواجب لم لا يجوز ان يكون [illegible] العدم [illegible]

فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل [illegible] العدم الازلي

كونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب على عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كان الوجود الممكن لا بد ان

يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم [illegible]

الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي

آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل تترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاهبا الى ما لا نهاية له وليس ذلك [illegible]

واما تناهي جزئياتها اي تناهي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا تناهي [illegible] بالتطبيق [illegible] ابطال [illegible]

اقول قد حققت لك المبحث ان وجود ما لا تناهي مطلقا ليس [illegible] ان يكون ما لا تناهي موجودا معا في جزئيات

الحركة يمكن ان يكون غير متناهية من جزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود وان وصف كل حادث بالاضافتين

المتقابلتين يجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص ويلزم التناهي دليل

آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله [illegible]

ثم هذان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبر الحوادث الماضية المبتدأة من الآن مرتين احديهما من حيث

كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في

الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر

من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين المتقابلين يجب تكافؤهما في العدد [illegible]

الحادث الآتي مسبوق فقط فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق فقط والا زاد عدد المسبوق بواحدة فاذن اللواحق

متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه [illegible] بواحدة [illegible] فيلزم ان

متناهية

تناهي ما فرض غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق التضعيف مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما معا [illegible]

في الخارج [illegible] وقد مر شيء من ذلك ثم بعد ابطال التسلسل ان كل واحدة من السلسلة علة باعتبار ومعلول

باعتبار فكأنهما [illegible] في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية [illegible]

والا لم ينفك عن حوادث متناهية كان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لم ينفك عن

تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها بالضرورة واذا لم يوجد قبلها كان حادثا [illegible] الاجسام

حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها [illegible] بناء على ان المجردات لم تثبت عنده فالاعراض القائمة بها

ايضا غير ثابتة عنده فتنحصر الاعراض عنده في الجسمانيات [illegible] ان حدوثها اعني الاجسام حادثة ثبت

حدوثها اي الاعراض بالبرهان [illegible] حدوث الاجسام [illegible] القائمين [illegible]

تقرير الاول منهما ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها [illegible]

[illegible] يلزم الترجيح من غير مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها

الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث

الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها انما يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها لو [illegible] جميع

[illegible] حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله [illegible] اختصاص حدوث الاجسام

[illegible] دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من

[illegible] فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ لا زمان هناك [illegible] ولا وجود له لانه اول

وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء [illegible]

الوهمية [illegible] غير مقبول [illegible] واقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب

وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات بعده فان اختصاص الحدوث

بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث [illegible]

الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر [illegible] ولا الترجيح

دليل

فيه نظر لان [illegible]

بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص المرجح واورد عليه بان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر
لزم الترجيح بلا مرجح وان الترجيح الى اصل ذلك التعلق بجميع الاوقات بان لا بد لكل الارادة القديمة تعلقت في
الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر
حادث لانا نقول فيتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو الحادث وان كان تعلق الارادة
القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه بان كان حدوثه بتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا
فاما ان يجيز مواد الشيخ مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري لا يحتاج
الى شيء كيف بوقت حدوثه قيل لو صح ذلك لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لان الدليل بعينه فيه
لان الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق
بآخر الى غير نهاية ومثل هذا التسلسل جائز عند الفلاسفة في الامور المترتبة المتعاقبة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في
الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عن المبدأ القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة
انما تتصور فيما له مادة تتوارد عليها الاستعدادات بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط
حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس كذلك
حتى تتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لم لا يجوز ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما
تتصور في الماديات لانه لا يكون تصورات متعاقبة لمجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط
للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني ثم انه تاني في ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون
مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار احد طرفيه الا
اذا كان هناك مرجح للايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه وكان بالايجاد
مستكملا بتلك الاولوية ومستكملا بما كان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهو باطل فوجب ان يكون قديما

مختار ... مختار

ثم ان نقول ان اثر الموجب القديم لا يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما
اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا انه
الزام الشيخ الحوادث التي تخالف رأي المتكلمين والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان
هناك ما يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم فان الارادة ومن
اتبعهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك الحكم القول بان
افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بعدم
ورغيف الجائع وطريقي الهارب من السبع مع التساوي وجميع الجهات التي تقصد الترجيح فيها فكما جوزوا
بين الترجيح بلا مرجح والترجيح بلا مرجح فالاول ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج
البطلان كيف ولو جوز ذلك لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح بغير مرجح اي من غير داع الا من غير
ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته احد مقدوريه بلا داع من
عليهم بان المختار ان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما بعينه ارادته للاخر بالنظر
الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح احد هذه الارادة
الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن خصوصية تعلقها بحسب الاوقات لزم الشيخ التعلقات واما المتحرج
ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض الى الرجح
لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والا ان الفهم ذات الماهية
الكمال فقد ذهبوا الى البديهة تشهد بان المعنى الفاعل المختار ربما لك المعنى الذي ذكرناه الا يقصد منه فعل الا
لغرض يكون مستكملا بالقياس الى ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار
بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا وتقرير الدليل الثالث
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما تبين ان كل حادث

لمادة وتسلسل المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من امتناع تعري المادة عن الصورة فيلزم قدم
الجسم والجواب ان الجسم البسيط كما هو عند الحكماء ولا مادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم
ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولئن سلمنا امتناع تعري المادة عن الصورة فلم لا يجوز
تقرر الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق فيكون
هو السابق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة
التي هو مقدارها ايضا قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون
حادثا وقديما بل هو امر موهوم كما هو مذهب المتكلمين ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي الزمان فان اجزاء الزمان
متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وهي قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت الدليل
على امتناعه وما قيل من انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري تعالى من الامر
المشترك وما به يمتاز عنه وهو غير صحيح وفساده لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا يقتضي
التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم اي استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه من جملتها ان الاول
منها ان الممكن بمعنى العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل والاول اي الصادر عن
الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فهو اي الصادر الاول من العقل موجود وهو المطلوب اما الاول
عنه تعالى هف واما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر
عنه تعالى لزم ان يصدر عنه تعالى امران والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد
من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان
يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما متاخر وظاهر ان تاثيرها في المادة اما الصورة فلان تاثيرها
موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول
هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بواسطة

لامتناع

ب باحوا بمجرده

في اثبات العقل

لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اولا
سبق للمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط بالاحق
تاثيره اي لا سبق للمشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي
فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان
هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض علة لموضوعه كما مر والا لجاز ان يكون المشروط
في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط وهو العرض في وجوده
بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان تكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير
فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله
والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل وفي بعض النسخ بدل
قوله والا لما انتفت قوله ولما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله لمشروطية المادة اذ لو كانت هي المعلول
الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات كلها مستندة اليها اما ابتداء او بواسطة
ولا سبق لمن انتفت صلاحية التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول
ما صدر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لان الواحد [illegible] الجسم [illegible] التاثير في الهيولى والصورة
والاستقلال [illegible] النفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور
انا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له
حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت
امورا اعتبارية لا حقيقية يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله ولم لا يجوز ان يكون

اي دليل المذكور للحكماء لاثبات العقل

الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون الهيولى
المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون الهيولى
المعلول الاول ثم وما ذكرتم ... [illegible] ... لا يتم ان الصادر الاول يجب ان يكون
علة لجميع ما عداه ... فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة
في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هذا الامتناع ... [illegible] ... وكلما
على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان تكون المادة قابلة
له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور
المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ويمتنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان
الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى
والصورة فح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور وحال
هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات لا الى المكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة
الجسمية ويشبهها في ذلك محلها فيكون متحيزا الا في المكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس ... مستقل بالتأثير
والا لاستقلت ... بل يكون عقلا وهو المط ههنا ... مركبا ... [illegible] ... ان جزء النفس ... مستقل بالتأثير
لزم استقلال النفس ... لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التأثير الى امر
خارج ... [illegible] ... ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون
واسطة فح يجوز ان يكون اول ما يصدر ... صورة ثم يصدر بواسطته البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان
النفس لا تؤثر الا بآلة ... بل قد تؤثر بدونها ... خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر ... التفصيل
على ما صرحوا به فان قيل ... مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا ... المتعلق
الجوهر المستغني عن المادة في ذاته ... المحتاج الى المادة في بعض فعاله لا يكون عقلا بل نفسا ... فلم لا
يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ... اول ... بدون الآلة ... استدارة الحركة

ذلک م

توجب الارادة المستمرة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس
لبعض اجزائها التي نفرضها اولى بان يحاذي بها ... الوضع لبعض بحسب طباعها لان طبائع التي لجميع اجزاء المفروضة متحدة
فالبعض امور مختلفة فلا يكون الشيء من الاوضاع واحيانا شيء من طبائع الاجزاء المفروضة فالتعلق عنه جائزة
... [illegible] ... الا بميل ... ان يكون في طباعها ميل والا لم يمكن ... المستديرة
لكن في طباعها الا الميل المستدير ولا يمكن ان يكون لها ميل مستقيم ... وجب ان يكون له مبدء ... لان الميل
الميل يستلزم المكان ... وقد ثبت عندهم ان ما يقبل ... مبدء ميل طبعي ...
مبدء الميل المستدير ... البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق من ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة
لا تقتضي ... العائق الخارج ... يمتنع اذ لا عائق ...
من خارج الا ... مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان الميل
فيه ... بالاستدارة ... المستديرة ... مبدء الميل وعدم العائق فالميل
موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية ...
حركة فلا تكون ... مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ... لا يجوز ان يكون طبيعية لان
الفلك ... المستديرة ... وضع وتركه ... بدون ارادة فان ...
لا يكون الا باختلاف الاغراض ... الشعور ... الطبع ... ان يكون
لشيء ... ان يكون ... بالطبع ...
... الحركة ... تقتضي التادي الى الغير ...
فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة ... يستلزم التشبه بالكامل ...
التي ... بالفعل لان ارادة المتحرك تقتضي ان يكون ...
... اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون ...
شهوة ... غضب ... الفلك ... الجسم الذي ...

حالة غير ملائمة او بالعكس والاجرام السماوية لا تخرق ولا تلتيم ولا يتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلل

ولا تستحيل والجملة لا تتغير من حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا تتقيد بكون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم

بتشخص الخ وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبيه احد بهما ولا

كان له تعلق بالمطلوب على التقدير الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة كان الذات او الصفة اما ان ينال

فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس من حصولها فامتناع

الانقطاع لكن انقطاع الحركة لانها حافظة للنوع الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده

الى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل بالفعل او بالقوة يوجب الانقطاع وغير الممكن في اي طلب غير الممكن

بالفعل لا ينال من الطلب والحاصل بالقوة لا ينال اصلا فصار حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون

الطلب لنيل شبيه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون شبيها مستقرا والا لزم الانقطاع طلب الحاصل بل شبيها غير مستقر اي

شبيها بعد شبيه بحيث تنقضي شبيه وتحصل آخر ويجب ان تنحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا لزم الانقطاع

فثبت ان المطلوب حصول تشابهات غير متناهية تحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون

المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك تشبها بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى

الفعل وتحصل لها في كل وضع شبيه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه لم يزل يزول وضع وتحصل فيزول شبيه

وتحصل آخر بحيث كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب لان الامكنة الحركات

يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول فهذه الحجة مبنية على دوام الحركات اي هذا الدليل موقوف

على دوام الحركة التي اوجب الانقطاعات ... وانه موقوف على حصول الطلب ...

ان ... فلا يلزم الطلب ... لا يكون الا بحسب ... ولا يجوز ان يكون لمعرفة او تشبه او غير ذلك ...

في امتناع طلب الممكن ... لا يلزم ان طلب ... ان طبائع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امورا

مختلفة فان بعض الاجزاء لا ينبغي ان يكون اقرب القطبين وبعضها ينبغي ان يكون اقرب المنطقة او

لو لم يستند ذلك الى طبائعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهو ان ذلك الامر يعود الى الفاعل ... بان

بز

نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبائع الاجزاء

المفروضة للفلك يستلزم جواز انفكاكه عنها لجواز ان يقتضي جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا يفارقه

اصلا فان قلت ذلك لا يفتح تا في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبائعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع

فيجوز عليها الانتقال عنه قلت كون تلك الصورة المذكورة امرا لمعارضا لطبائع الاجزاء فيبطل بناء على

الاحتمال حصر العائق الخارج بعد ... اي في المبل المستقيم والمركب لم ... فيه فيما قيل ان عدم وجوب الوضع لطبائع

الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ كونه زواله ممكنا ... غير الوضع ...

البديل لا يستلزم الجواز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها نظرا لا ستره فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها كانت

ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبائعها عبارة عن اقتضاء طبائعها العدم حركتها اعني سكونها ...

الوضع لطبائع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان تجب الوضع بالنظر الى طبائعها ... وايضا فان النصف من

الفلك فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات كانها لم تغير اصلا

فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقانية ولا ما في الحيز التحتية وكذا النصف التي تحته لا يقتضي

طبيعة التحتية ولا ما في الحيز الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة بالنظر الى طبيعتها لم ... ان

يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وذلك لا يجوز الا بالحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل

من حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة مطلقا بل تم ذلك لو تم امتناع العائق الخارجي

امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة المستقيمة

لا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولو سلم فلا نم ان العائق يمنع الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مستدير

لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه يلزم من

عدم نيل ذات المطلوب وصفته امر آخر ... تحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم

ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والالم تختلف الحركات في الجهة ... لجواز ان يكون ذلك

الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او الاختلاف الكمال المتشبه في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم

حصول الياس ولا من

نيل انقطاع الطلب لا يجوز

ان يدوم الرجا او يكون

المطلب اوصفة

ان المتقدم الموصوف بصفات الكمال الغير متناهية هو الحق وانما لم يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون
التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او نقل الاقوى بالاضعف دليل اخر على اثبات العقل
تقريره ان الجسم لابد له من موجد وموجده لا يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك و
العناصر يحوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده
[illegible] وجود المحوي ووجوبه كما تقرر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبته لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجود [illegible]
الامكان [illegible] ات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل [illegible] لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي
ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر [illegible] اذا انتفى الخلاء
في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه [illegible]
تقارن بينهما وتلازم بينهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يمكن ان وجوبا وامكانا الا ان [illegible] فهما في ذلك
جاز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء
يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك [illegible] ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا
لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف وهذا الخلف المذكور انما في امكان الخلاء
اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المجرد لكان الجسم المحوي
اذا انتفى الخلاء في داخله كان [illegible] المحوي [illegible] واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى
الحاوي لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة
الجسمية في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة لتاخره بالذات عنها الى اخر ما مر ومثل ذلك تبين ان الصورة
النوعية للجسم الحاوي وبقية الاعراض التابعة [illegible] لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني
لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد [illegible] شانه ان يفيد [illegible] واقوى واعظم [illegible]
والمقدار [illegible] مع زيادة والوهم [illegible] الى التعليل الاقوى والاشرف والاعظم [illegible] اخس واضعف واصغر

وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة النوعية والاعراض وغيرها علة للحاوي
فاستبان ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او
العقل والاول تم لما مر فتعين الثاني وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور
تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات
ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجوب المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن
ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما
وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم هذا خلف [illegible] لكن احد المتلازمين اعني وجوب
المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما اقتصر على المنع حتى
صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوي [illegible]
وجوب المحوي بالحاوي ويستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم
وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر [illegible] على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه
ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة
والا يلزم [illegible] في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة يستلزم الخلاء حتى
يلزم امكان الارتفاع امكان الخلاء بغير ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع
المحوي والحاوي [illegible] خلاء هو ممتنع لان وجود المكان مع خلوه [illegible] اما اذا فرض [illegible] المشغول
بمحوي كان المكان الذي هو السطح الباطن او البعد الموجود او المفروض فيه خاليا عن الشاغل وهو الخلاء
[illegible] البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان
امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي

فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا بد ان يتحاذيا في الوجوب بالذات ثم قولكم
في جانبيهما ولم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فان الامكان ارتفاع الاخر انما هو
بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك
بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول لا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عنه
وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة وجوب المعلول المترتب على وجود
العلة وتحقيقه ان الفرد شان امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه وان
هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم اخر فيكون ارتفاع
الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا لا يلزم التلازم
بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما حصره في الصورة المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي بحاله
احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق فيها مع انتفاء الملازم الاخر وهو وجود المحوي هذا وتقلب بعض الافاضل
الاستدلال بانا نمنع التلازم بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي في ذاته بعد
ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة للمطلق المحوي بل المحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم
الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما وليس لنا الملازمة بينهما فلان المتلازمين يجب ان وما
في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير والا
ان الواجب بالغير لا يكون الا واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير ثم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما في
وجب وجود الاخر معها وذلك الزمان الشيئان كان متاخرا عنه في المرتبة واما انه ان وجب احدهما في
مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال
الحاوي متقدم على المحوي لتقدم علته بالوجوب فعند وجوب الحاوي لم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي الذي يلاء
متغير الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب الملاء متغير الحاوي واذا لم يجب الملاء متغيره لم يجب عدم الخلاء بالنظر
والفاضل ان يقول ان اراد بقوله فعند وجوب الحاوي لم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في تلك الا ان وجود المحوي

فذلك مسلم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك ثم لكنه لا يجدي لانه لا يترتب عليه عدم وجوب
الملاء المفروض لما عرفت ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة في الوجود حتى يلزم من تركيبه لعلة الهيولى فقلنا لو سلم فنقول لا يجب بهما وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في المرتبة
ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي الكرى بحيث يزيد على الحاوي كما يجب المثل
فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا على ان استعدادات المواد لا عبرة بها في المقام البتة
ودليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا لمادة لان تاثير المقارن لا يكون
الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صحة تاثير المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود
له والا فرغت فعلى هذا لا يكون له وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله فهو
الواجب او العقل لكن لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة
لكل جزء بل يجب ان يكون علة لجزء الاخير او اجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات فيجوز ان يكون
الجسم موجودة قبل صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو تلك المادة صورة
جسمية اخرى فيكون جزء الاخير للجسم الذي هو ماهية ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان له وضع
مادته بالقياس الى المؤثر فيصح التاثير وذلك الشيء في تلك المادة وانما لزم ان لا يكون ذو وضع في ذي وضع
اذا لم يكن له وضع قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا
تشارك فيها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من اجزائه والا
الفاعل للجزء الاخير مشاركا لما اذ الكلام في المركب من الاجزاء المكملة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط
الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه والنفس بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط
الوضع فكذا افعال العلم لا يجوز ان يكون الاول لم يحصل هذا التقليل دليل اخر تقريره ان علة الاجسام يجب ان
يكون عقلا لانه لان الامكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اذ الامكان جسما او
عرضا قائما به فكذا واما اذ الامكان نفسا فلانها مشروطة بالجسم فذلك الجسم ان الجسم الاول فيتقدم على نفسه وانما

وان شئت فنقدم بمراتب وانما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاجزاء
حتى يكون موجد الجسم الاول ولو لم يوجد الاخرى لما وجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الذي هو اثره اول
الاجسام من الجسم الذي احد جزئيه جزء منه وقد تقرر عندهم ان ليس احد جزئيها علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما
من الاجوبة عن الوجوه الاخرى في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقد ثبت
ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد مثل النفس
النباتية التي هي مبدأ افاعيل التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية
ويطلق النفس عليهما ايضا والنفس ان اطلقت على الاشتراك ... تعريفها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كالهيئة السيفية للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع
من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال
الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج
عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي
يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة وان اريد
بها ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يمكن ان يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما هو مستفاد من ...
اعني ان يكون حيوة بالقوة او يخرج من التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس الفلكية على رأي من يقول
ان النفس ما هي الفلك الكلي وان كانت من الافلاك الجزئية بتوسط الآلات لم يكن ... الا بعضها ...
والآلات الاصلية التي هي مبدأ افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية ...
والادراكات الكلية الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست في ...
ان الفلك كرة نفس وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض بانه ...
ذي حيوة بالقوة
ان اريد بالصدور من الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يخرج منها التغذية والتنمية والتوليد فلا يدخل
التعريف النفوس النباتية وان اريد بها الافعال الصادرة من الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد به ...

خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض
ما يصدر من الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي
فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين ما تفعل فيه وذكروا ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس
السماوية وكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي بمعنى شامل للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق
النفس عليهما بمجرد اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا تناولهما
رسم واحد ولو اقتصر على مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والمعدنيات وان اشترط القصد والارادة خرج
النفوس النباتية وان اعتبر اختلاف الآثار خرجت الفلكية فلذا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان الكل نفس
وليس نفوس السماوية اختلاف افعال والآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا اختلاف فانه معنى شامل لها صالح لتعريفها على المذهبين لان فعل النفس السماوية
انه ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة مع الارادة على رأي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح والحق
ان يعرف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة فيقال النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما
يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي
لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم
طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها
جوهر بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان
يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان والكلام في تحديده في حد ذاته ...
ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المطالب ...
الصانع بالبرهان ... ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع المصنف في ...
مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد مخالفة بالماهية
في الافراد وانها حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل الى بدن آخر وان لها تعلقا ... احساس بالآلات ...

الافعال

ماهية النفس

النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهرة والباطنة واستدل على مغايرة

النفس للمزاج وفعالها توهم بعض الناس ان النفس هي المزاج الذي يتحقق عند تمام الابدان بوجوه الاول

ان النفس التي جعلتم شرطا في حصول المزاج وان المزاج واقع بين اضداد او متنازعة الى الانفكاك مجبورة على الاجتماع

وان الفاعل للنفس يكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلولم يكن النفس مغايرة للمزاج

لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قبل ان المركبات تستعد لقبول

كمالاتها الاولى من مبدء الحيات جهتها المحفوظة فيلزم ان يكون الامر هنا شرطا في حصول كمالاتها الاول فلو كانت النفس

التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج لزم الدور وحيث بان نفس الابوين تقوى على جمع اجزاء الغذاء ثم

تعينه في اخلاط وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تصير المادة بسببها انسانا او غيره

المادة تلك القوة مبتدئا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فلذلك الصورة المستعدة ثم ان المني لما وقع في الرحم

يتزايد كمالا بحسب استعدادات مكتسبة بها متناسبة الى ان يستعد لقبول النفس بعد ربما مع حفظ المادة والافعال

النباتية فيجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فيتمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول النفس بعد ربما مع تقدم

الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول النفس الناطقة بعد ربما جميع تقدم مع النطق وتدبير البدن الى

ان يكمل الاجل فقد انكشف مما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا متوقف على نفس الابوين وتوقف عليه

الصورة الكمالية الحافظة لتركيبه ان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات مكتسبة بها هناك متوقف على تلك الصورة

وتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية متوقف على هذه الصورة التي

هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية يتوقف

على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي جوهرة المولود وهكذا الى النماء وحفظ

المزاج الى حصول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق

عليه فلا يلزم دور اقول من زعم ان النفس هي المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان المزاج الذي هو في غاية

من الكمال والقرب الى الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار تنسب بها آثم الى النفس ويسمونها لمزاج آخر هذا المزاج يكن

هو الا المزاج وحصوله موقوف على مزاج آخر سابق عليه يجبر الاضداد والمتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع

التاليف الى حصول تمام المزاج الذي هو النفس بعينه وذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس

على ان ذلك انما يجاز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعيدا لمادة لفيضان الاخرى

عليها وانا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج

يأبيها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع

الاقتضاء بدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله وهي تمانع في الاقتضاء واعترض عليه بان الممانع للنفس في الحركة

الى جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فمانع النفس في الحركة على وجه الارض او الصعود

الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة في شيء منها الثالث ان النفس باقية لكن

المزاج فانه ينعدم عند الهرم والشيخوخة لا يبقى ذلك المزاج عند طور الشباب ولا شك ان الباقي غير

الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك

اعني النفس هو المزاج الحاصل او الكاملة لان المزاج كيفية ملموسة فالواو وعلى ان كانت كيفية ملموسة شبيهة بمزاج

لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية متضادة له انعدم بها كيفية يدركها واما بين مغايرة النفس للمزاج او

ان يتبين مغايرتها للبدن واجزائه فقال وهي مغايرة لما تتوقف العقلة عنه يعني ان الانسان ان لا ينفعل عن ذاته اي ذات الانسان

اي الانسان عند تصوره التصور نبوته في جميع حالاته وبشبه على ذلك ان الانسان لو كان له فطرة صحيحة وعقل

في جزء الى ان لم يشك انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا لو انعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر او النوم فانه يغيب

عن ذاته ولا يغيب عن تعقل الانام والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما بعد

زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس بالكلية وذلك ان يتوهم الانسان

انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلامس اعضائه متعلق بهوا الطلق

لا حرفية ولا بردا فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن وما لا يدرك الا بالحواس عن بواطنها وما لا يدرك

الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن اليقين والقوى والحواس مع كونه مدركا لذاته ومتبينا لذاته فلا يكون ذاته شيئا

منها وذلك بان ذات الانسان عنده هي اجزائه الاصلية الجسمانية التي هي جزء البدن ولا نم انه ينفعل عنها بل
انما ينفعل عن الاجزاء الفضلية مع الاعراض والقوى التي له فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا ينفعل عن اجزائه
الاصلية لكان عالما بها اذ هي لا تغفل عنها بل يعلمها بخصيصتها بل بوجه عام كما هو شأن سائر الاعضاء
اكثر الناس لا يعلمون ذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها ومغايرة لما يقع الشارة به يريد ان
يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل واحد لا يشارك غيره
اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة جسمية
تشترك فيها الاشخاص على انه لا دخل في تميز كيفية كلية مستقلة وان اراد بها الجسم المتشخص فذلك هو البدن
بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجميع وذلك اعني المزاج
البدن واجزاؤه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يتغير من حال الى حال وابدا منه وانقص
ارتباط اجسام البدن والاعضاء والجسمية فانها يتحلل ويتبدل وقواها ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية كما هي
من اول العمر الى آخره لا يحكم بالبداهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاعضاء
الفضلية دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول انه منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الحيوان
ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل والتحلل والانفصال بالنشو والنماء مع انا نعلم انه هو ان ذاته
باقية ما دام حيوته باقية بالعلم الضروري ولكن ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد من هيكله مع مشخصاته تعقل ان
بعضها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير مدة حيوته والعوارض لا مدخل لها في تشخصها الا الاجزاء
الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول عمره الى آخره والعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد
يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد
تبين انها ليست بجسم والآلات عين البدن او اجزائه ومنه انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما
تبين انها ليست المزاج والقوى والحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها جوهرا مجردا
الذي ذكره اجيب بانه بناء على مذهب القوم الى انها جسم مجاور للبدن وانها عرض حال في غير الاعراض المذكورة

لم توجد عارضا لها يعني عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة
في معروضه لها هي ذو الفيء بيان الاول ان الصورة العقلية يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي تعقل
وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض وتيه من مقدار معين واين معين
ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون كليا مطابقا للكثيرين وذلك مما لا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني
ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نم
ان العلم بارتسام صورة المعلوم العالم لجواز ان يكون العلم باضافة الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة
فيها بل في محل آخر كالنفس من شانها ان يدرك ما انتقش من المرتسمات ولئن سلم لجواز ان يكون العلم مجردا
انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة ماهية المعقول بتمامه
الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار لا يكون هو الصورة مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة والسلم ان
اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف النفس الناطقة
بهذه العوارض يقتضي اتصاف الحال فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى
ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه
العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان مندفعان باثبات الوجود الذهني
الوجه الذي يحقق اقول ان الوجود الذهني على ما حققناه لا يستلزم ارتسام الصورة في الذهن وفيما مهابه فلا يتم الاستدلال
وعدم انقسامها وليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم
اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني الناطقة لا تنقسم والا يلزم انقسام
المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرها
من البسائط والغير فانها تعقل حقيقة فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة
وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قبل الكل وذلك
الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يكون ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة في الماهية والا لكانت الاجزاء

منقسم بجزء واحد بالفعل

بالفعل من الى الاجزاء تشبيه في المهية فيكون الصورة العقلية منقسمة الى اجزائها في تمام المهية لاشك ان كل
واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اولا معنى لتعقل
الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون الجزء الواحد كافيا من الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة
عن مادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية تجب
ان يكون مجردة عن مواد وعن نهايتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة منها واما انها لا بد مجردة عن جميع العوارض
المادية مطلقا فالامر ممنوع فان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق اللازم ولو سلم
فلا نم مساواة الصورة المعلوم في تمام الماهية انواع ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه الانقسام من لوازم
الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل لو
انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه اجمالا فمر عليه واليه فلا نم ان كل مادي منقسم فان السطح مادي غير منقسم او نقول
فان قيل والتسليم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة والا لم المجردات منقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل
الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل فلان انقسام الحال اما يستلزم انقسام المحل او كان
وكذا الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية [illegible]
المفارقات على ما يتجرد [illegible] عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية والا لم تنسب انفعال المادة بات
متناهية وجب ان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية
جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة في الاجسام العنصرية اقول لو سلم انه فعل فقوله النفس
تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل الاخر بعده
فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور
شكل اخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو مم الا ان يريدوا انها تتصور
مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على
ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس [illegible] فانها [illegible] وادراكاتها

الجسمانية ليس كذلك لانا نجزم وان منعه الوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط آلته ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء و
ذاته وآلته وادراكاته وايضا كذلك انا نعلم بالضرورة ان مدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط
آلة وكذا انما هو آلة لانفس سائر الادراكات والحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة
في جسم مثل قلب ودماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا لانه يحصل
العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض محلا انما منقطعا في وقت دون وقت لا دائما ولا يحصل الا للنفس الناطقة
تعقلها البدن تداركه الكل بعنوان اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائها
لكانت دائم التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره عنده او لا بل يتوقف على
حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام
العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع
اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره عنده ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل
يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المستحق ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم
ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحصل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المستحق مادة الجسم
الذي هو محلها لزم ان يحصل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحصل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية
وان قيل المستحق [illegible] الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك
المادة مطلقا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة
فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احدهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا نم لزوم حلول [illegible] في [illegible] حلوله
في محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو اختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة
في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما
يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان من وجه اخر ايضا وهو ان احدى الصورتين [illegible]

مماثلة
لو م [illegible] حالة في مادة واحدة وصورة البدن [illegible] مادة وصورة [illegible] لصورة البدن [illegible] ذلك [illegible] الصورة [illegible] والصورة [illegible] واحدة

موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وايضا فان حلول احد المثلين في الاخر [illegible]
اذ لا تمايز بينهما الا [illegible] بالماهية ولوازمها ولا بالعوارض لتساوي نسبتها اليهما [illegible] ممنوع لان نسبة العارض الى
المحل مغايرة لنسبة الحال الى المحل ونسبته الى الحال مغايرة اخرى اي ليس كالاخر وهذا القدر كاف في التمييز ومبنى هذا الوجه على
ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة [illegible]
النفس او غيرها لشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات [illegible] معلوم لها ولا يدوم استحضارها [illegible]
النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير حاجة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها [illegible]
الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما [illegible]
لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة [illegible] ان الشرط عند عدم المقايسة [illegible]
من القسم الاول لزم ان يكون مدركة له [illegible] علوم غير متناهية اقول [illegible]
ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها [illegible]
[illegible]
يكون مدركة وانا التحقيق المقصود [illegible] ان العلم بالعلم ليس [illegible]
كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية [illegible] لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس [illegible] علوم غير متناهية
ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى [illegible] لكنه مغاير له قطعا [illegible]
[illegible] الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة [illegible]
ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون
مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستلزم احتياج
عارضه اليه [illegible] ان هذا هو الوجه الاول بعينه والاستغناء الثبوتية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة [illegible]
القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال [illegible] تعقل بواسطة الجسم فتكون الجسم آلة لها [illegible]
كلال الا وعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط [illegible]
البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة له في الضعف والكلال فان [illegible]

بينهما

في سن الانحطاط يقوى تعقلها ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الاشخاص في
آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا [illegible] تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم
فلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل حال في الجسم [illegible] اذ جاز ان [illegible]
تعقله الذي هو [illegible] استعمالها بتدبير البدن واستغراقها فيه [illegible]
كلال البدن فانه يدل على ان تعقلها [illegible] ورد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن
[illegible]
[illegible] على [illegible] الشيخوخة [illegible] الضعف على البدن [illegible]
[illegible] ان يكون المزاج [illegible]
[illegible] القوة العاقلة وحصول [illegible]
آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية [illegible] ان القوى المنطبعة في الاجسام [illegible] والضعف [illegible]
[illegible] الافاعيل القوية الشاقة [illegible]
فلا بل نقول [illegible] فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس [illegible]
لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف [illegible]
[illegible] الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة [illegible]
[illegible] فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال [illegible]
تلك القوى [illegible] المحسوسات عند الاحساس [illegible]
[illegible] وان كان [illegible] لكنه لا يكون [illegible]
التي [illegible] تلك القوى [illegible]
في [illegible] والتقادم [illegible]
[illegible] والكلال [illegible] الى العلوم بل يقوى [illegible]

تندی وتبری

عطف على استغناء المع

الافعال م

نقاس بقبرك

طبيعة م

كالانها وانما قلنا قد لا يكمل النفس لم يحصل لا يكمل اصلا لان العاقلة او كان تعقلها معاوقة من القوة الفكرية
فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونها الضعيف اي وانها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز
ان تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون المبيع شديد فلا يبعد ح اختصاص بعضها بالكلال دون
بعض واما القياس فلما مر ان الفاعل القوي المجانس لا يبعد بعضها الا عند انفعال موضوعاتها وجوه لها
تحت نوع واحد الحقيقي وحدة نوعا وذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما
تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية
يعني انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلعم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما
تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما ان يكون كل فرد
منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على
اختياره بان النفوس البشرية واقعة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية
يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض بان دعوى انها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما
ذكر ونحو حد واحد للمعنى المشترك بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية
وان ادعى ان هذا معقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي كان فهو ممنوع فهو من اول الاحتجاج
في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس يكمل جد المعهود نتائجا ما لانواع يختلف
المتفقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية
تقريره انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك
الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وهو في غاية البلادة وقد يكون
بارد المزاج وهو في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض
تبقى كما هي فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد وبعد ذلك هو باق على خلقه

يبقى

قف ۴

والبلادة والذكاء فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا لا يتبدل بهذه العوارض ويبقى المزاج
بحاله فان الجبان اذا تكلف في التعرض للمحاربة والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل
المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه
الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب
مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى
المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم وشبهه من الابوين والاصحاب
والاخوان اذ قد يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بطبعه الى الفجور
وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف
في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند
الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على
تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب تلك الاسباب من النفوس مع
الامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة الى حد شتى فلما يتبع الاتفاق فيها وان وقع الاتفاق في البعض
يتبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتغير
نبه بها على ان النفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب
اليه المليون وذهب افلاطون ومن تبعه الى انها قديمة واختار المص الاول لانه قال وهو ظ على قولنا
اي حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما
على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او
بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة
او متعددة ولا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها ويلزم ان يكون نفس زيد

بعينها النفس عمرو ومن اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو
الامر الاول وهو ان يتكثر ولا يمكن ذلك لانه ان بطل النفس الاولى الواحدة وحدثت النفوس الكثيرة يلزم بطلان
ما ثبت من ان النفس الباقية وهو الامر الثاني وذلك لبطلان ما ثبت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول
بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفس آخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او
بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ولا مادة للنفس ولا بدن لا
الابدان في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وشروحها [illegible] فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والثانية
[illegible] في الازل بلا ابدان لا يتصور الا بانتقال منها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه [illegible] الى
الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه متعدد
[illegible] من ان الاتحاد والجامعية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة ويتم الكلام بما قرر ههنا والاعتراض عليه [illegible] مبني على
مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور

وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا تتعلق ببدن
واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة
واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستنقلة وحادثة
لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن فعند حصول الاستعداد
يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا
لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر ان اثباته لا يتم الا بابطال التناسخ فيلزم الدور وايضا [illegible] حدوث النفس
حدوث استعداد البدن ثم لجواز ان يكون [illegible] بان لا يفيض وقت استعداد البدن لتعلق النفس نفس
موجودة [illegible] في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى [illegible] شرط الحدوث [illegible] مستقل
لو قيل [illegible] على حدوث النفس احد [illegible] ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن
اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا

الموقوف على حدوث النفس م

واعترض بانه انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا للاستذكار او كان الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا
طول العهد منسيا ونشأتها انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة
على عدد الابدان الحادثة [illegible] والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث في [illegible] طاعون يهلك ابدان كثيرة ولا يحدث مثلها
الا في [illegible] وبيان الملازمة انه لو هلك بدن وحدث بدن واحد [illegible] فان تعلق بالبدن الحادث
احد نفسي الهالكين فقط يلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما تجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك
الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكل البدن من الهالكين يلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي
كلها باطلة واعترض عليه بانه انما يلزم ذلك لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا
او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل
مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها
انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انساني اخر ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان اخر
من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وتسماه مسخا ولا الى نبات وتسماه فسخا ولا الى
جماد وتسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق العلماء على ان بقاء النفس
للبدن على انها لا تفنى بفنائه واستدل المتكلمين على ذلك بالنصوص من الكتاب والسنة والاجماع الامة وهي من
الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل
يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو
امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو موجود فلا بد له من محل موجود وقد تقرر ان يكون الشيء محلا لامكان وجود
ما هو مباين التوام له او لامكان فساده فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول ما ينافيه
له ولفساده عنه ولو جاز ذلك جاز ان يكون الجسم مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية او لعدمها عنه
بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده لديه ومحلا لامكان فساده اي
مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل الامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد

حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده كجسم صفت به اذا انعدم ما فيه بعينه ولما امتنع تعالى الشيء بعينه مع فساده
امتنع كون الشيء محلا لامكان فساده وذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها والنفس ليس لها
فالمحل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه تعالى الحال بدون محله ولا الى الاول لاستلزامه كون
النفس ذات مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضنا فقد فني فان قيل
هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انه لا تفنى مطلقا فنقول النفس [illegible]
وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه [illegible] آلته لها في تحصيل كمالاتها الذاتية
فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وحدوثها على معنى انه يكون مستعد الوجود ما متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها متعلقة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
نفسها كان محلا لاستعداد وجودها ثانيا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به ثانيا
وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لحدوث الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد
منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لتمتنع قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له و
قد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس
على معنى انه يكون مستعد العدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث هي متعلقة به لا
من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها
نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها
احتاج الى استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها
وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل لامكان الاول ويرد عليه [illegible]
ان كل حادث مادي ولا [illegible] صورة [illegible] من التعادل وذهب بعضهم الى ان النفس
الناطقة [illegible] منها صورة نوعية [illegible] على البدن [illegible] في البدن [illegible]

هذا م

وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية لا تفيض منها صورة
نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيتزيد عدد الابدان على عدد النفوس [illegible]
بناء انهما متساويان وتعقل هذا [illegible] ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها [illegible]
الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات اي ترتسم صورها في الآلات [illegible] ان مدرك الكليات
في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص [illegible] الحس
والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان
لجميع الادراكات واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا هو [illegible] وان صور الكليات
ترتسم في النفس [illegible] وصور الجزئيات في قواها [illegible]
[illegible] لا امتياز بين المختلفين [illegible] استناد [illegible] تخيل [illegible]
الا في ان احدهما يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل [illegible]
هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج بل تخيله [illegible]
ليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض
تساويهما في جميع الوجوه بل المحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم
يوجد [illegible] فتعين ان يكون المحل [illegible] فتعين الآلة الجسمانية [illegible]
بان هذا انما تم في المتخيلات [illegible]
[illegible] الآلات [illegible]
الى توسط الآلة [illegible]
ذاتها [illegible]
الجزئيات [illegible]
والنامية [illegible]

بهام

الجزئيات م

في المخيلة

الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوان
الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك
الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي واما القوى
التي يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة
لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لاختصاص النبات بها لاقتصاره عليها وتسمى طبيعية
ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية منها احالة ما يتصل بجوهر البدن و
هو الدم والبلغم الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيها بالعضو وقد يختل ذلك كما يقع في علة تسمى اطرافا وفساد عدم
الغذاء والثاني الالزاق وقد يختل كما في استسقاء اللحم والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه
وقد يختل كما في البرص والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال
الثلثة لابد ان يكون بقوى حتى تكون القوة الغاذية مجموعها او قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها والظ
انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة في جميع
الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة الحقيقة بمنزلة الاعضاء المختلفة النوع او في كل منها عضو
قوة تغير الغذاء الى التشبيه يخالف تشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي تدخل الغذاء بين اجزاء المغتذي
فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية ان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما تولد عن المني كالعصب والعظم والرباط
وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم
والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وقولنا بنسبة
طبيعية لخروج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان قد يعتبرهما
واحدة كما في الغاذية فانها كما ذكرنا عبارة عن ثلث قوى احديهما المحصلة فقطعة المقام الرابع منها وهي القوة
التي تفصل من الدم بعيد منا فيها ما يصلح ان يصير كل جزء من المني الى الاصل الذكر والانثى في الرحم
ليتخلق منها بعيد مستعد العظمية وبعضه مستعد العصبية وبعضه مستعد الرباطية الى غير ذلك وهذه القوة

تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية
التي لوجود التشبيه فلهذا خصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في زمان المولود وفعل هذه
القوة انما يكون حال كون هذا المني في الرحم لتعارف ذلك على فعل القوة المصورة فلانها تعد موادا للاعضاء
والمصورة تلبسها صورها التي هي لها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانها سيذكرها وانما احتيج الى هذه القوى
اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء ممتنع لان البدن انما يكون من جسم رطب ليكون قابلا للتشكل و
التخديد الاجسام من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول وغيرها لا تحلل الرطوبة بتحللها على تلك المواد
الى رطوبة والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تامة كون
فضلا عما بعد ذلك السن يوجد في الخارج جسم يماس بدن الانسان لاستحالة بالطبيعة فلابد اوان يكون من ان يكون
تستقل بقوى كما من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن لتخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي
القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد مما يتولد وجوده
فوجب ان يكون للشخص قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يتعذر مادة لشخص اخر ولما كانت المادة
المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل وجب ان يكون فيه قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة وتزيد بها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص لا يتم بفعل
الكل من الغاذية والنامية بما هما مقصود من فعله انما لكن لا يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه
ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع تسمى تلك الاربع خوادم لتلك القوتين فلان فعلها ليس مقصودا
لذاته بل لتتميم فعل تلك القوتين وانما قال تخدم الغاذية ولم يقل تخدم الغاذية والنامية لان الغاذية تخدم
الثانية في تتميم فعلها فهو المتقدم بالاستلزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع
الاعضاء لانه ان كان رقيقا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون كثيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة وجود
في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتكلس اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجذب من فمه الى المعدة مرارا

بل مع ارادة امساكه في فم والبقية فان المطبوخ بالتي بعد غيره حال تناوله اولا فما ولك الالة المنفذة
الاذية الى تقعر والبقية الرحم اذا كانت خالية عن الفضول جيدة الهضم للجماع بحيث ان الان وقت في
الجماع ان حليله ينجذب الى الداخل والماسكة فان الغذاء اذا جذبته من الاستحالة حتى يصير شبيها
بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي
ولان الغذاء جسم رطب سيال استحق ان تتعقب بقوة فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك
القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن
الحيوان حال تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء
شيء وانه قالوا اذا شققنا بطن الحامل تحت السرة وجدنا رحمها منضما انضماما شديدا بحيث لا يستطيع
ان يدخل فيها طرف الميل والبقية فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الهاضمة فلان
حالة القوة المميزة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة
التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان
الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين [illegible] الا المشروب وذلك في اكثر الحيوانات
واما على الطعام المشروب [illegible] في جوارح الصيد ابتداء وذلك الهضم في الفم عند المضغ [illegible] كانت الحنطة
الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان
الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطيفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد [illegible]
العروق المتصلة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد [illegible] في الكبد بحيث صار الكيلوس
ينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا ابتداء
هذا الهضم في الماساريقا وتمامه في العروق وابتداؤه من حين صعوده وانفذه في العرق العظيم الطالع من
حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ترشحه من فوهات العروق واما الى اذ انتقل فانه
يصير غذاء [illegible] جزءا من اجزاء المغتذي بل ينفصل منه ما لا يصلح [illegible] عن الوصول

الى الاعضاء ووجب تحلل البدن بل تنقيته وتنفيذ ما خرج فيه من قوة تدفع تلك الفضلات ووجوده
كما عند المحس في حال التبرز والقيء وارادة البول فقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما المعدة
فان فيها اي وجدت الماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى جميع البدن وفيها الجميع هذه القوى بالنسبة
الى المغتذي بخاصة والنمو غير السمن كما ان الذبول غير الهزال فقد يوجد احدهما بدون الاخر اذ النمو بدون السمن
كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن
والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المركبة عن قوة بسيطة لا شعور لها اصلا
والشيخ الى ما لغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن الله
[illegible] هذه الافعال بفعلها بالشعور والاختيار [illegible] ان المصورة قوة واحدة بسيطة لا شعور
[illegible] واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون [illegible]
هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع من الاعضاء فيختص
منه كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام
[illegible] الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من
حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما علم
في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان من الالوف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على
[illegible] يجزم العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة [illegible]
[illegible] لا يمكن ان يصدر الا عن عليم خبير حكيم قدير هذا الكلام
في القوى النباتية واقول الاعتراض عليه بعد ما قيل [illegible] اثبات هذه القوى [illegible]
المذكورة في مباحثها [illegible] على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان
الواجب موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه
ابتداء [illegible] الواحد [illegible] جاز ان يكون هذه الافعال صادرة عنه

قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قواعد علم الكلام وامثال ذلك انما ثبتت من جلة المتأخر [illegible]

باصول الاربع من وجوه الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية [illegible]

م لكن تحصيل جوهر البدن وجوهر الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو [illegible]

الغاذية فعلها ليست الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم

ان الغاذية غير الهاضمة فان الاكثر الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من [illegible]

الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة مبدئ [illegible]

عند انتهاء فعل الجاذبة وانتهاء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكه [illegible]

ماسكة ذلك العضو هدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة تحدث [illegible]

اخرى فيكون ذلك كون الصورة العضوية وفساد الصورة الدموية فهذا الكون والف [illegible]

انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية [illegible]

ويأخذ استعداد الصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى [illegible]

ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث الاخرى وهي العضوية [illegible]

احديهما سابقة على الاخرى فلا جرم الاولى فعل الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية [illegible]

عليه نم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد وتبدل هذه الى الات استعدت كل [illegible]

منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة يجب [illegible]

العضو بعضها استحالة في الكيفية فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه انفا [illegible]

جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فلم لا يجوز ان يكون الاستحالة الى العضو [illegible]

العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية [illegible]

كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم [illegible] الغاذية [illegible]

لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالشدة والضعف فيحصل بها من الغذاء [illegible]

على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قرب من الثلثين ثم يتطرق اليها [illegible] من

الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قرب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها

فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قرب من

ستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى

غير المصورة المغيرة التي للانثيين اعني الهاضمة فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يحتاج ان

في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا

حاجة لنا الى اثبات قوة المغيرة الاولى وقولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة لبقي بعضه

لحما وبعضه عصبا قلنا لان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم وهي [illegible]

قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل

البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير

متشابهة لاختلاف مبائها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي منها ولو سلم نقول في الكبار وعلمتم [illegible]

القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية ودون اخر ترجيحا من غير

مرجح وان اجبتم بان الاختلاف قد يكون بحسب كيفية به الى رحم الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم

الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى النفس و

الالات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورة الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى

المصورة قول بحدوث آلاته قبل قوى الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان [illegible]

انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او

من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال المعلم في شرحه الا كثار [illegible]

ان يقال الابوين يجمع بالقوة الى ذلك اخراء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة

المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعدادها او المادة لصيرورتها انسانا فسبب تلك القوة [illegible]

القوة بكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني بمزاجه كالا في الرحم كسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال التي بسببه
يجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويتكامل المادة بتربيتها ايا فيصير تلك الصورة مصدرا مع
ذلك يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ويتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد القبول النفس الناطقة
يصدر مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك فاولها قوة اللمس وهي قوة
منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها
العضو اللامس عند المماسة لكم الاستواء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس
فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى وبهذا كذلك حال اللامس للحيوان لان
مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو
ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة
عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من
المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه باستيفاء الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار
والحس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبشدة احتياج الى كان ممنوة الاعضاء
سائر جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الاخلاط
اللذاعة فان الكبد مولد الصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها دائمة
الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست
لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم
الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالفعل والقول انها انما يكون
لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجوده في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك

فيضيفها م

مدة م

انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كتلذذها بالملائم والاحساس بالكمال الواجب
بتبع كونها من لوازم الحيوة كما ذهب اليه بعض من وجود الاحساس للعناصر ذهب بناء على ان الارض تهرب
من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافر وفي غاية الضعف وفي تعدده
ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان
اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل به كذلك على تعدد مبادئها وذهب اكثر المحققين و
منهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من
واحد فقالوا ان الملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلابد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد وجهها
فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة
بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون
لهذه القوى آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فهذا انتهى الى و
القوى اربع وعليه ان المدرك للحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني
المدركة بالعقل او الوهم ما واحا ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها الثاني فلم لا يجوز ان يصدر
عنها ما هو اكثر من ذلك ايضا فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة
المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط
الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
ثاني اللمس المنفعة اذ يمكن به طلب جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يمكن به طلب مثل ذلك
من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس
ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة و
يشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية من مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم
المذوق كما هو الى المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء كما هو

يكون م

على الاطلاق م

باسرها م

اثنان

بتمام

الذائقة فان م

والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واحتجوا على ان توسطها اما بان في الطعام
اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص في الرطوبة بمخالطتها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذي
الطعم ويكون الرطوبة واسطة تسهل وصوله واما بان المحسوس الحامل لكيفية الى الذائقة واما بان تتكيف نفس الرطوبة
بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحده فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها
حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا اثبات كما
في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين والحرارة وفي الغير وعلى النفس اثر التفريق
معا كان شيئا واحدا غير متميز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ
في المشموم الشبيهتين بحلمتي الثدي وتفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم
المحمول على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال
اجزاء من ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بتفعل ذي الرائحة في الشامة من غير
استحالة في الهواء ولا بتبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة بكثرة الاماكن
من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك ورد الثالث بان المسك قد
يذهب الى مسافة بعيدة جدا [illegible] من ان رائحة [illegible] الهواء ازمنة متطاولة وتمسك
التفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت اثار الحرارة و
ما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد والشد يخفيها ولا ذبلت التفاحة بكثرة الشم و
اللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء
يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها
والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم
سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الاخرون
بان الرائحة مع شدة احاطتها لما يجاورها لا تنبسط الا مسافة قريبة منها فكيف يحصل [illegible] على

مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ
الى الجيف حيث حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة
ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تنتشر في مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع
لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون لهبوب رياح قوية على
انه يجوز ان يكون ادراك الجيف بالباصرة [illegible] ومنه السمع وهو قوة مودعة في
العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط [illegible] المتكيف بكيفية
الصوت بسبب تموجه اي حصول من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف [illegible] تموج الهواء
اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي سلكها القارع الى جنبتيها واما القلع فلان
القالع يموجه الى ان ينفلت من المسافة التي سلكها المقلوع الى جنبتيها ثم في الاكثر [illegible]
الهواء [illegible] الشكل الواقع هناك ويشترك [illegible] والمقلوع للقالع كما في قرع
الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله الى السامعة [illegible]
حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق [illegible]
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة
بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وكذا الى ان يتموج ويتكيف
الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ
بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت
عال يسمعه ذلك الانسان دون غيره الثاني انا اذا رأينا من البعيد ان ضاربا يضرب بالفاس [illegible]
الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن
على المنارة فمن كان منه في جهة تهب اليها الريح يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمع
وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران [illegible] وصول الهواء

الحامل للصوت الى الصماخ وجد السامع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك تفيد
المحسوس القوى من الاذن ان الثاني يفيد اليقين ولذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحس القاطع
فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن و
ونحن نسمعها وقد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء
واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا مرة وان لم نقدر
ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان لا يسمعها السامع
الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب لا يمكن
ان يبقى ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء الحامل الكلمة المخصوصة لم يتشكل بشكل
مخصوص في الخارج فاذا تأدى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا فبعد
خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث
لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن
الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض التعدد الواصل اليه جاز ان يكون السامع قد سمعها بعد
اول مرة يكون شرط السماع فيما بعد مستغنيا وعن الثالث بان شرط السماع تأدي الهواء المتكيف بالكيفية التي هي الصوت
المتموج على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص ومطلق
الشكل على الكيفية يجوز ومن قال ان الهواء الحامل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص صار او بتكيفه بالكيفية المخصوصة
على سبيل التموج نعلم يرد به انه متشكل بالشكل المخصوص حتى لا يبعد نفوذه في تلك المنافذ مستتبعا لكيفية على حاله
ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من مقدم البطنين المقدمين من الدماغ عند
جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى تتلاقيا
ثم تنفذان [illegible] الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك الملتقى [illegible]
الملتقى او في روح [illegible] القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت [illegible] ان العصبتين مجوفتين [illegible]

الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة وتتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر
المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر
بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا و
اما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة
ابتداء اي بلا واسطة بان يتعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على
قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء
مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى
ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما
متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون لكن لم يتميز الانكشاف واحد منهما عند الحس لكن فانا
ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء
بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون
الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس
الضوء واللون وهو راجع فيها الى ما شرط المدرقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب
الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بما شرط المدرقة اذ لا جارحة هناك و يجب حصولها مع شرائطها زعمت الفلاسفة و
المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانه يجب بالضرورة انتفاء
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم
الابصار حينئذ لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار غايرة ولكن لا نراها والا لزم السفسطة ورد بان
اريد انه لا يلزم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلان ذلك وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه
معلوما للعقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان الشرائط هذه الشرائط
انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما

في الآخرة فاما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة

كما في رؤية الاعراض فانها في حكم حالها المتحيزة بالذوات المحاذية للرائي

ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق
لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي
العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا يرى من بعد
اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا
الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد
بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اقول [illegible]
على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه من الابصار والغيم [illegible] ان لا يحجب الارض من [illegible] وراء الارض
على ما صرح به هذا القائل واللون [illegible] فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا
اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه [illegible] لان لا يكون
الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع عن النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام
لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بلطيف في
الغاية من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومن هذا الجسم بلطافته لا يحجب
ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون
الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي
يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات
ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا لو كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله و
مقداره ليتحقق شرط الكثافة هناك فتدبر [illegible] اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل
الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة شرائط اخرى اي سلامة الآلة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف
بين المرئي والرائي فصارت شرائط الرؤية عشرة كما هو فيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي

والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج ح
شعاع من العين على هيئة المخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة
الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر
مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما يقع بين
اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة
ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد هو مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة
تخيل بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه
كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداد الفيض بصورته على الجليدية ولا يكفي في
الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من
تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لانطباع الصورة
على الملتقى وانطباعها عليه معد لانطباعها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف
الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار [illegible] ان
المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا
كان كثيفا مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاع البصر قد نفذ في الجسم المتوسط
ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخر
موضع تحقيقها هذا المطلب يطلع عليها من تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكروا لابطاله وجوها منها ان الشعاع
ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين [illegible] جسم يخرق الافلاك
وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين حدث مثله وهكذا
ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قاسر

جيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم
يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى
ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب
ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان تحرك فيه الشعاع الى المرئي وان لا يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب
تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع بجميع تلك الوجوه بتاويل الكلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه
من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط متوهم راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث
الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسميتهم حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدق نظره مدة طويلة ثم غمض
عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض من عينيه فانه يجد من
نفسه كانه ينظر الى [illegible] واذا بالغ في النظر [illegible] نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا وما ذلك الا لارتسام
الخضرة
صورة المرئي في الباصرة وتعاقبها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل و
المشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة المشاهدة لا
حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات
الحس المشترك اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فيها فلا ينبغي ان ينازع
معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني
بل ينبغي ان يطالبوا بتخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة
وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا
[illegible] فذلك [illegible] ليلهم [illegible] على ذلك الثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي [illegible] يرى كما هو
واذا ابعد عنه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم ينمحي بحيث لا يرى اصلا وذلك

الحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية

وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية وقاعدة سطح المرئي
وتلك الزاوية تصغر كما يبعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من
الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر
فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد والقرب انما
انما ينضبط اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار فيكون لا بالانطباع ولا اذا جعل راس مخروط
قاعدة المخروط كما هو القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد والجواب انه
لو كانت الزاوية [illegible] لا وجه لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر
المرئي وعظمه باعتبار صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه الثالث ان للبصر
ادراكا [illegible] الى [illegible] بان يخرج منها شيء
ويتصل بالمحسوس [illegible] انما هو بانتقاش صورة المحسوس فيجب ان لا يكون
الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بانتقاش صورة المرئي ورد بانه تمثيل
بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد
عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة باصرته اذ لا ينطبع في
الباصرة اكبر منها مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على
ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما
ادرك بعد الشيء عنا وقربه منا حيث هو والصواب انهم ارادوا ان
الصورة المرئية اذا ارتسمت في الباصرة تاثرت الى [illegible] التفت بها النفس
فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته وبحسب قربه وبعده فتلك
الصورة [illegible] الابصار لا انها مبصرة والا [illegible] فقد [illegible] ابطاله
انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عيني العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى

على اصابة نفوذ السهم الى يتبعه عن العصفور او للاف من ادنيفين ان كان من وراءها او ما كان الى يتبعه من الهواء عشرة فراسخ فصلاح هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا حق عند المحقق فلا يحتاج عندك ايضا لو توقفت الابصار على التسلية الشعاع المتوسط الى حالة العين البصر على الاول لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قلت لا تشتد فكلما كان العيون اكثر كانت اقوى فكان الاول اقوى وان لم تشتد فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها ببعض العيون اولى من البعض الآخر لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها ببعض العيون لزم ان لا يرى الا واحد الذي هو البعض لانه اذا تحصل تلك الحالة من كل تلك الاسباب وهو محال لاستلزامه تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة ولا تحصل شيء منها ولا يلزم ان لا يحصل الابصار وهو ما يقول كما قال ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الواحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فانما يكون سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كان العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط المسبوق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على انا نقول يجب ان اجزاء المجموع من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع

العيون

العيون كما ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة الا انه اذا نظر شخص في مرآة وحصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرآة فاما ان تحصل تلك الحالة بعين ذلك او ان نظر المتأخر وذلك الكيفية موجودة بان تحصل رؤية الناظر المتأخر بكيفية الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم يلزم امكان المرئية للشخص بعين الشخص الآخر ويلزم امكان الرؤية لا على المبصر لان ذلك الكيفية انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع

فان المعكوس الى المرئي لا البصر وجهه

قد نبه الامتي وتنبه

بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس الشعاع منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع الصقيل في مقابلة المرآة انعكس الشعاع ببصره منها الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة فاذا كان وجهه قريبا من المرآة لا بالانعكاس والخطوط المنعكسة طويلة

طويلة لحجب ان صورة مغايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم
ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه الاول ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل
لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كان الى الناظر اولا خصر لانعكاس الضوء من
المنظر اليه فان ذلك الموضع يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المستقيمين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل
مكانه عن الماء مع انتقالنا الثاني انها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت في سطحها الظاهر فكان يلزم ان يرى في
سطحها الظاهر كما يرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث
يقرب بعمق يقرب منها ويبعد بعمق بعيد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان
الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة الثالث انها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها
لما رأينا الجبل العظيم فيها لان انطباع صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب
عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو
توهم ان خرج مخروط من مركز المقلة ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه الى الوجه لكان ... الانعكاس شكل ...
الوصول لانطبقت قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه
ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل او لو كان المرئي
هو الصورة المنطبعة فيه لنسلم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل ... من الالات لا ابصار على ... الانطباع
في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم
في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي
تدبير من لاشان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين ... من العينين ان
التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا والا تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان
اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد
موقع السهمين رأى متعددا واما القائلون بالانطباع فهو الكلام في انه انطبع صورة المرئي في الجليدية ...

والا لراى الشيء الواحد شيئين وانما بل لا بد من تأدى الصورة من الملتقى تنتهي الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة
واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان فرض ان لا تتأدى الصورتين من الملتقى حتى الى الملتقى وقعت صورة
لاعوجاج عارض في احد العصبتين اى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان هناك
جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن البصر فاذا نظرنا
الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد كذلك الا انه
بعينها اثنين وعلى عكس لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب كذلك الا انه اثنين
اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد
الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين ما يتأتى له تمثيلا معا وانه اقول في الدليل
مغلوب عليهم اذ لم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان
يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين او يلزم ان يكون السهمان او موقعهما في حالة واحدة
متحدا ومتعددا وانه ممتنع والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع نفاذه في ملتقى العصبتين بحيث لا يستقدم
التسرب ولا يتأخر واذا كان التعدد والتأخر جائزا عليه لم يلزم وقوع الحول في اكثر الامر لا كثر ان الناس لان رؤيه
الباصرة اذا حاذت الملتقى لم يتعدد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس
الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة التي يثبت الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس الحواس
الباطنة التي نفس بعدد الحواس الظاهرة وشهادة الاستقراء وابى منها ما هو مدرك واما معين على الادراك
المدرك اما مدرك للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدرك للمعاني اعني ما لا يمكن
ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما الحافظ الصور وهي
الخيال واما الحافظ المعاني وهي الحافظة موجب ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك
واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر
حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصولهما من الامرين في النفس لا يرتسم فيها

الادوات

الادوات على ما سبق فلا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر
تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي لهذا تسمى بهذه القوة تؤدي من جهة كأنها
يجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات بالاسر فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا
الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واستناد الحكم الى القوى مجاز
واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها فيها وارتسام البعض الآخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في آلتها
كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج
اليها لاحتيج الى قوة اخرى تجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك
كما توهم جاز به لتم ما ذكره او لعين الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من
قوة باطنة مدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها ثانيها انا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة
الجوالة خطا مستديرا وما ذاك الا لان قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى فيها
وجه تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يرى خطا لا تنقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض بانه يجوز ان يكون اتصال الاثر
في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعاقب الثاني فيكون
معا وثالثها ان المبرسم اى من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض
يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده
ولا يراها احد ممن يسلم حواسه وليس هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لو ارتسم فيه لا موجود ومقابل له ولما
كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك في ذلك الفرق على ان الابصار انما هو بالحس المشترك
ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما
هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض تعطل

هو الظاهر واستولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها
من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق
بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في
الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي وادرك المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة
الخيال وهي ثابتة متغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسة مقبولة
عندنا ومحفوظة وهما متغايران لتحققنا انه لا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين
ومبدء القبول هو الحس المشترك ومبدء الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لتكميل نظام العالم فانا اذا ابصرنا
الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ
مسبوق بالقبول ومشروط به فلم لا يجوز اجتماعهما في قوة واحدة تسمى تارة بالخيال وبالحس المشترك مبدء الادراكات
مختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدءا
لاثرين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجب ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لصورة الخيال
كالارض تقبل الشكل لمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هي باختلاف الجهات اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها بحسب
جهة قواها المختلفة اقول ولا يخفى ان هذا الجواب يمنع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة لها القبول والحفظ
بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
انواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقيل اخر وهو ان الصورة
التي صارت في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث تحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل تحتاج
كثيرا ما الى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تشاهدها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق
بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون المفقود هو الادراك والالتفات
النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في

الحس المشترك من جهة الالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا وان تخيل المذوق
ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ادراك من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق
عائدا الى المحسوس عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنة
الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه
والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها يدركها وتلك القوة
غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدركه الحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما
يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذه الادراكات
حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب يبقى الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون الة
لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون الة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة
الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصورة والمعنى حاضرا عنده بالة واسطة
كل منهما بالتها الى صنعة لها ولا يلزم كون محل الصورة والمعنى قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا ان يكون
من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الى فطة هي للوهم كالخيال للحس
المشترك وجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والى فطة للمعاني غير الى فطة للصور والكلام فيه بعينه ما مر ومن تلك
القوى المتخيلة المركبة للصورة المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن
بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم وتركيب المعنى بالمعنى كما
في قولك انه هذه العداوة كهذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذا
اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يركب الصورة بالصورة
كما في تخيل انسان له جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة
كما في توهم صداقة من شبه لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى البعض او فصله عنه
ثم يسمى مفكرة وقالوا الدماغ له بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الاوسط فهو كمنفذ فيما بينهما

الفصل الخامس في الاعراض

شكل المدودة وهي الحس المشترك وهو مقدم البطن الاول ومحل الخيال اي موخره والمتخيلة في مقدم الدودة
الوهم في موخرها والى حفظه في مقدم البطن الاخر وليس في موخره شي من هذه القوى اذ لا حاس هناك من
الحواس فتكثر مصادماته الموديه الى الاختلال والله سبحانه اعلم بحقيقة الاحوال **الفصل الخامس في**
الاعراض وتحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو
ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهبت طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة
للتسعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهبت طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة
والكم والكيف وانما جعلنا الضمير المستتر في قوله وتحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو
راجعا الى الاعراض كما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في
الخارج فان قيل على تقدير وجودهما في الخارج واحتياج الكيف فلا انتقاض بهما قلت المشهور في تعريف الكيف
كما سياتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين من جنسين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس
من ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون
هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس كلها وعلى انه لا جنس عاليا
غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس للاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك
حتى يصير كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له
بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية على
اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها حتى لا يكون بل يكون تمام المشترك
بين ماهيات ما تحتها التي لها حقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويكفي ان تقتصر كل واحد من الامور المذكورة وكذا
ثانيا في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجا في جنس شامل لها وامّا
شاملة للاجناس كلها فلجواز كونها تحت بعضها انواعا حقيقية ولا يثبت ان المراد بها من كونها عالية
انه لا جنس فوقها في ان يكون بعضها اجناسا متوسطة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم

الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذا العدد مما لا سبيل الى تحقيقها
وما قيل في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف
وان اقتضاها فان النسبة للاجزاء بعضها الى بعض هو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا
كم غير قار فمتى او قار فمنفعل او مفعول به او ليس بعرض فاما ان ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف النسبة اما ان
يكون لشي غيره فان ينفعل او يفعل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا اخره يستحق النسبة اليه الا انه لعارض
فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكر فانه ضبط لسهل الاستقراء وتقليل الانتشار والاول الكم بريد
ان يذكر احكام المقولات المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع مبتدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من البواقي
الا انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض للمجردات
العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا
لا يقتضي كونها موصوفة بالكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد تحقق ان العدد عرض
يجمع المعقولات حتى لا يتصف بالكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من البواقي فلان البواقي اعراض نسبية لا تقرر لها
في ذوات موضوعاتها الا متسببة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداه والمتصله
القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان والمنفصله العدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة الى ان
نفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يلتقي كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية
لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية امكن اعتبارها بداية للاخر وليس لها اختصاص
باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي
السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان والحد والمشترك يجب كونه مخالفا في
النوع لما هو حد وله لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه
لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة

والمنقسم الى ثلثة نقيا الى خ وبكذا النقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى
السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد من اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا
قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات
اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث
اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط
والكم المنفصل هو العدد وتشملها قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها
قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني اذا انسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا عنه
الا صنفه من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم
يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته
والمراد بالقسمة ههنا القسمة الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع
اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عنده يبطل المقدار
ويحدث مقداران اخران ثم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول في تلك الاستعداد
في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة يهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها
امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يعده مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في
جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية
فيجب ان يكون قابلا للتقدير فان التضعيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه الواحد فان الكم المتصل
قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد فلا يتصور فيه قبول فرض العاد الا ان لوحظ احدهما وقد تبين
ان الكم مطلقا خواص ثلث تشمل جميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه

ثانيا

ثانيا وبالعرض ثم المشهور في ان الكم بانقسامه الى الخمسة حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الماهية
الثلاثة هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف
الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس في الكم
لا بيان له لا ينفك عن الحس واول ما يناله مع المكتنفات ثم لا احاط ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن
تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس على ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف واما الثاني فان اخذ في تعريفه الانقسام
مرفقه عليه والا فبعينه الثالثة لاختصاصها بالمنفصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية ويعترض
عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال المراد انه
قد بني ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله مع غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم
المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك يعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل
والمنفصل ولهذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول بالمعنى المشترك الاعم
اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل حاصل بالقوة لا
بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما
الانفكاكية فلامتناع عروضها للكم المتصل واما الفرضية فلان نسبتها الى الكمين المتصل
والمنفصل على السواء لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان
اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل للكلية بالقوة لا بالفعل
وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عددناه من المقولات
اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو
اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد واما حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كالقوى الحالة
في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما تقول هذه القوة
متناهية او غير متناهية باعتبار اثارها اما في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل

بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات وليعرض الكم
المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في التقسيم الكم الاولي المتصل المنفصل
للكم المتصل الذي هو اول القسمين منهما اي لقسمه الذاتي والعرضي فقوله منهما من تتمة اولهما والضمير في قوله عنهما راجع
الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل لذاته كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في
ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين
الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان
غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول المنافي للضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم
لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول المنافي للضدية فهو ان الكم المتصل
بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما
وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط
الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان
يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع
الثلثة بالفعل غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي هو الطبيعي وللسطح
الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من
العدد فرضنا متباعدين بوجه وجد واحد العددين احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل مقدارين بهذا او [illegible] اوطول
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين يجب ان
يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها والبعض
استدلاله بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا

يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان لكل واحد من الخط والسطح والجسم التعليمي
تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح
الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين
الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع كل واحد منها في ان يتضاد مثلا
الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل
والتكاثف الحقيقيين والغير يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط السطح بينهما
كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا او يوصف الكم بالزيادة والنقصان او يقابلهما اعني
النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد واما و يوصف الكم
بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض لهذا الكم المنفصل بحسب جزئيته بالايام والساعات وغيرها والا يوصف الكم
بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك
السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك
بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من
المواد واحوالها فاذا تخيل الشيء اعني المقدار من حيث هو هو من غير ان يلتفت الى شيء من المواد
واحوالها كان ذلك التخيل حسابا تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على
تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحصول من التخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية
يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد المتخيل
اذا كان غير متناه بلا فرق لانه اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد تفصيلي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو
التخيل لا التعقل كذا قيل اقول وفيه نظر لان مساواة [illegible] الصورة في المقدار ليس بلازم

والكثرة م
ن
التعليمي م

والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات ونحوها لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه والعبرة
القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم الموضوع كان ذلك التخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط او تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك التخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على
هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم
الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية وربما فسر لانهم كانوا يبتدئون
بها في التعليم رياضية لتسويس نفوسهم بها بالتعليمات وتبعيدها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يقع الغلط فيها
وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي لا يمكن
ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح فانها يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء
ولا يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات وابعاده الثلاثة ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد او العمق بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط [illegible]
الامتداد او العرض والعمق [illegible] لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل له امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل
في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة
واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا
لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد او العمق بالمرة بل لا بد ان
يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على ذلك التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة
والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا [illegible] الا ان
الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك [illegible] الجوهر [illegible] في جواب ما هو [illegible] عرضية والتبدل [illegible]
في كل واحد منه
الحقيقية وافتقاره الذي [illegible] الحقيقية والافتقار الى عرض [illegible] الجسم
التعليمي والسطح والخط [illegible] وان [illegible] عرضية انواع الكم فاقام له دليلا على [illegible] او لا دليل

[illegible] واحد منهما كيتخص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان نوع الجوهرية قد يختلف
عما يقع في جواب ما هو عند السوال عن هذه الانواع اعني السطح والخط والجسم والزمان
والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف عنها الجوهرية
عما يقع في جواب ما هو عند السوال عنها واعترض عليه بان البطلان التالي ثم
حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في التعريفات هذه الامور مما يختلف عنه
الجوهرية عنه في ان يكون [illegible] قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو
واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فهو انه يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة
فان الشمعة المشخصة بعينها يتبدل مقاديرها وفق تبدل اشكالها
فانها اذا [illegible] ورت كان له مقدار مخصوص ممتد في الجهات
الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة تتساوى
جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان له مقدار على غير
ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل
مع ان الشمعة المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ
عليها الانفصال فذلك التبدل ليس بعدمي قطعا ولا متعلق بطبع [illegible]
الشمعة كالتشكل بل باعراضها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها
ويتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار
فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته اعترض
عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد
عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بالسطوح
الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح
والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض
والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها
الجسم اقول ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون نعتا [illegible]

بتقوس مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المقدار اذا
نسب بالتخلخل والتكاثف لا يبقى تلك المساحة [illegible] واعترض ايضا
بانه فرع لنفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به ويتركب الجسم منه
يقول بهذا كرا تبدل المقادير عند انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل
اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجاب بان الدليل عام متناول
للسطح والخط ايضا لتعاليم انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل عشرين
قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت
الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لا يتبدل اصلا واما الدليل الخاص
بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بسبب التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم
لان ثبوته للجسم مفتقر الى البرهان ولذلك امكن قوما ان تصوروا جسما غير متناه وما يكون ثابتا
للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى ان لا يكون
مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء في الحقيقة
انما هو لعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في
ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب
امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان
ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان
الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا
عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بالكنه وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا للامر الوجودي واما
الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة المصمتة موجودة ولا خط

يفهم به العقد فلا يلزم ان الخط متقوما له بل يكون عرضا قائما به اعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس متقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس متقوما للجسم الذي يوجد فيه وقد يستدل ثانيا على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات الجسم التعليمي الذي هو عرض فهي اعراض بطريق اولى وثالثا بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من ان الجوهر اما هو في حكمه فيكون من الاعراض واما الطلب المختص بالزمان فيقرر بان الزمان في تقوده مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار مفتقر في تقومه الى ذي المقدار والمفتقر في تقومه الى الغير عرض واما الدليل المختص بالعدد فيقرر بان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا قطعا كالسرير وقوله ولكون الجواهر به الى قوله بعرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله وتبدل الى قوله بعرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل المختصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل والاعتبار بتعلق بالجسم التعليمي وافتقار الذات الى البرهان متعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية متعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به متعلق بالعدد

ايضا

وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف متى جعلناها الاطراف اعني الجسم والسطح ذو وضع فانه يتميز ذو وضع بالضرورة لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا تكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها بتبعية ما كانت اليه وهذا السهو بواسطة الاشارة الى الاول فلم لا يكون الاطراف كك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يتميز في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء يتميز في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في اشتداده يوجد هناك شيء لا يتميز في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا ينفصل شيء منهما بل يكون كل واحد منهما متصلا بذاته اذا التقيا نظرا الى سطحهما الآخر فلما التقى كل واحد منهما الآخر لا يكون متحدا واستحال تلاقي المرجودين بعدم بل هو موجود منقسم في الطول والعرض وهو طرف دون العمق والاجزم انه تداخل العمق واما كون التلاقي ببعض دون بعض فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده بسبب عدم تعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست موجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر ويلزم التداخل اولا بالاسر فيلزم انقسام السطح عمقا وكذا الحال اذا التقى السطحان عند تلاقي الخطين والنقطتان اذا التقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقات لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور موصوفة بالنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالحجم والعمق والسطح لا حصة له من الحجم والعمق بل من جهة العمق لكن لا يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول

الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لا امتناع ان ينتهي م

اعني م

لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ
لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة
الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر في جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس من عوارض التناهي وعدمه
يعني ان التناهي واللاتناهي من عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي
يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكرها هنا ولم يذكرها عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه
وبين الاطراف وهي انها تعرض للكم المتصل بسببه [illegible] اعتبار [illegible] لانه يوصف بها الامور التي لا تحقق لها في
الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ورسم بعضهم [illegible] بالاجتماع لا طريق الى تعريف
الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا تعريف لها بجنس هو ذاتي ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له
ولم يعرفوا الكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها
كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فلهذا عدلوا
عن ذلك الى [illegible] من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة
الجوهر والكم والاعراض النسبية فخرج النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف او قيد عدم اقتضاء اللا
قسمة احتراز عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا الاقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فاذكره
للكيف [illegible] وعلامته كل منها غير مختص به ولكن جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر
الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا
الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما
استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيتم لم [illegible] الكمال الخارج [illegible] الكيفية

بالكميات
ح

النفسيه

النفسيه ولم يثبتوا الكمال المجرد لذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة
لا يكون حقيقة استعدادا وانما جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية انا لم نجد في كمال
هو الاستعداد المتفق عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس او الاجسام
حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكم او لا الاول
هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة [illegible] لم قلت
ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية غير محسوسة [illegible] الفعل ولا استعداد ولا يكون محسوسة
فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس منها ولكونها بخصوصها
او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالمخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط
مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي
قد توجد تابعة للمزاج كما في العسل ومعنى قولهم تشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست بنوعها [illegible] حقيقة
ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه
بان ينفعل فسميت باسم [illegible] من الكيفيات الراسخة وتشبيها على تلك المشابهة وتدقيق هذا القسم شارك القسم
الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن جاوزوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيئا واطلق الباقي عليه تنبيها
على قصوره فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مقارنة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس
الاشكال قالوا ان الاجسام متى تحللت الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء
متى لوحظ الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون محددة الاطراف متفرقة لاتصال العضو فتحس منها بالحرارة
والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة وكذا الحال
في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي [illegible]
[illegible] وكذلك الحال في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل

ينفصل منه

للنفوس [illegible]

بانفعاليات [illegible] الراسخة [illegible] سميت بها لكونها تابعة [illegible] للمزاج [illegible] تشخصها [illegible] العسل ونوعها [illegible]

مركب من شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض
وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة بل الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام
في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على العدم عبث
لكن المشهور بين العقلاء قول الفلاسفة هو حصر الحواس وان الاشكال الملموسة اي مدركة باللمس في الحر والالوان والطعوم
الروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وان ما في الملموس مما وكذا ما ليس من قبيل ما الاولى كون الاشكال
ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة اي هيئة من احاطة بها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس
الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فلا امتناع
في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا اخر وليس الطارئ كيفية محسوسة مغايرة للشكل
وما ذكرتم من العكس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال
ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال
في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية وهذا الجواب يمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت
الكيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان و
الطعوم والروايح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بان اراد بالتضاد
المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف
فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد وجنس اجناس
تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا ابدل ليس بشيء لان ذلك انما يدل على عدم تغاير جنسي الشكل والكيف
وهو غير مفيد ههنا اذ لا يمنع جواز اي والكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض فههنا معنى
قوله لا اتحاد فيهما بالحمل اي لا يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل هذه الكيفيات بالعكس اعني لا يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل
الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكر
في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة

كما ذكرنا في الوجه الثاني قوله وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج كلمة ههنا اشارة الى رد من زعم ان هذه
الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل
بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا الى ان تحصل الكاسر
الى البرودة ويستبرد بالقياس الى الحرارة معنى الكيفية من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فمنها اوائل الاسباب
يعني المحسوسات اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان من هذه القوة
وقد تخلو من سائر الحواس الظاهرة كما في الخلد فانه فاقد لحاسة البصر والحكمة في
ان تعم الحيوان اعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز من الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت
هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان من هذه القوة واما سائر المشاعر فلا يخلو هذه المرتبة
من اللمس في ذا الملموسات الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو
عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الباصرة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على كيفية الرطوبة اللعابية
للطعم في الفم او اختلاطها بشيء من اجزائه واتصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة
عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بالطعم مركبا وكذا الشم يتوقف على جسم
يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وكذا السمع يتوقف
على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس
التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه من الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة فكان الملموسات اوائل المحسوسات فلا جرم قدم ذكر هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها ما به يكون
اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة ونحوها
وهذا معنى قوله والباقي منسوبة اليها وقيل ان الكثافة واللطافة ملموستان فلا توسط فيها لا عن تامل

والحاشية

فلد موشی کو رعراشی کر

فيما تفاوت يكون الكيفيات عن الاوسط م

الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات ان الحرارة والبرودة من اكثر المركبات
عند ان عسر التعريف لما ذكره من عدم امكانهم التقصد والاتيان بتعريف حقيقتهما فقصدوا بيان احكامهما فالحرارة من شان
الحرارة افادة الميل المصعد بواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة
والكثافة فكلما كان الالطف كان اقبل للتصعيد فالحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لا جرم اذا اعملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف
دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطء ودائما يبقى الحرارة غير قادرة على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام
المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل بعد تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى احيانها لان طباعها تقتضي تحركها الى امكنتها الطبيعية والانضمام
الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر بين الناس فالحرارة معدة لاجتماع الصادر عن طبائعها بعد
زوال المانع الذي هو الالتئام فنسبة الاجتماع اليها كنسبة الافعال الى معداتها فانها السبب التام الحرارة
من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما هو خاص في المركب الذي لا يكون التئامه
شديدة الالتئام اما الذي يكون التئامه شديدا فاما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال
او لا وعلى الاول اذا اثرت الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار لا تفرقه لان التئامه
بالغ شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني
ان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كما في النوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث تجفيف وتكليس والحاجة فيه الى الاستعانة بالحيل ولذا احتاج الاكسيريون الى الاستعانة بامزجة
اشتعال كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد والتفرق
للمختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما تكون عند تحقق
الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروه من ان الحرارة تجمع

المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق
المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وحرك بطبعه وبالعرض الحرارة من الخفة الى
الفوق ويختلط ويفترق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون
مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في
المركب المتخلخل الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفرقها فالحرارة توجب تسييل
الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها ببعضها فان
اشارة الى ومن زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها
محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر فانه
لكنه في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من
الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرأس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة
ورابعها الحرارة الموجودة في ابدان الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك وقد
اختلف في ذلك فذهب البعض الى انها غذائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية ومنهم من يسميها بالحرارة الغريزية وقد
فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري
اذا غالب سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب نضجا وعقدا
وقواما ما لم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه والا في القلة الى حيث يعجز عن النضج الموجب للاعتدال حتى
يبقى المركب منه فجاء فحصل بسبب ذلك الجزء الناري في ذلك المركب الاعتدال والالتئام اللذان بهما حصولهما
في ذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شانه ونفعه ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كالمدفع للبارد
الوارد على المركب بالمضادة وكذلك يدفع البقية الحار الغريب الوارد على المركب فالحاصل ان الحار الغريب اذا
حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا
التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب

فجاء ٢

وكون الغريزية ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريزية صارت جزءا من المركب لحرارة الغريزية خارجة
كانت الغريزية جزءا من المركب وعند ذلك يبطل فعل الغريزية والغريزية يبطل فعل الغريزية وذهب ارسطو الى ان
هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالنفس الفائضة عليه
كما تفيض النفس القوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من ان قال الحرارة التي بها تقبل البدن علاقة
النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض من الاجرام السماوية فان
المزاج المعتدل بوجه مناسب لجوهر السماء لانه [illegible] عنه [illegible] اذ الاضداد العناصر والكيفيات [illegible] كيفيتها
حصل المركب بنوع وحدة وبواسطة بها يناسب [illegible] السماوية وتفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب
حرارة غريزية بها قوام الحيوة وتقبل علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي [illegible] الحرارة
يتبعها الحيوة التي لا يتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة
السماوية بوجوه منها الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان
حرارة النار عند ما يقوى على الفواكه [illegible] فاذا استولت على الفواكه تنضجها ولذلك [illegible] ادراكها
في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يتضرر بضوء الشمس ولا يتضرر في ضوء النار
فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير
الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت
القوى وافسدت افعال البدن ما لم تكن [illegible] كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة [illegible] الا ان
الميت لعدم ما كان يحس [illegible] من الحرارة في بشرته [illegible] حافظا ولو كان في
وسطها لبرد [illegible] لا يلاقي ان الحرارة التي [illegible] من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة من
حركة الاجزاء النارية التي لم تستحكم امتزاجها [illegible] الرطبة الى الانفصال [illegible]
الهوائية [illegible] الى الطبيعة النارية [illegible]

نجى

فيحلل الممتزج لها الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى مزاج [illegible] لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة
او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاءه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
الغريزية التي كانت يمنعها مدة الحيوة عن ان يستولي على رطوبات البدن فيعفنها مفقودة وليست هذه
الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا يعفن العنب في شجرتها كما يعفن اذا
قطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في [illegible] ظهورها في الحيوان [illegible] ان
اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما توهم بل [illegible]
هو الكيفية الملموسة المخصوصة والثلاثة [illegible] انواع اربعة [illegible] ان لفظ الحرارة [illegible]
الكيفية المحسوسة [illegible] ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة [illegible] الحرارة
الغريزية التي لا يدرك باللمس وعلى الحار الغريزي [illegible] من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول
ليس مما يدرك بحس اللمس [illegible] ان الحرارة تطلق على معان اخر في اللغة للكيفية المحسوسة [illegible]
في الحقيقة مثل الكيفيات المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب [illegible] فهي خارجة
التحلل اولا قرينة مخصصة للكيفية المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان النار ارطب
[illegible] ولهم تعريفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال [illegible] الرطوبة باعتبار الهواء
الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل [illegible] ان يكون النار ارطب
العناصر لكونها الطفها [illegible] النار التي [illegible] العرض
ليس كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا [illegible]
عن الملاقي [illegible] وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع لكنه لا يقتضي [illegible] فان السماوات [illegible]
[illegible] ان يكون الهواء ارطب بل ارطب من الماء لانه ابطأ الالتصاق
الشكل على ان الرطب [illegible] امتزج باليابس افاده [illegible] التشتت [illegible] الهواء
[illegible] ان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء [illegible] لكن في لزوم

مسلّم

كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة
المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية
المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان
الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم تكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة
الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء الطف وارق قواما من جرم الماء فقبل السهولة
المذكورة والافتراق [illegible] باعتبار الوصف الثاني قالوا الكيفية تقتضي سهولة الالتصاق الخ
[illegible] وعليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب [illegible]
[illegible] وجب ان العسل والدهن اشد التصاقا من الماء لانه اسهل التصاقا منه ولكن لم يتيسر
الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب بل بدوام الالتصاق حتى يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل
التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان سلم انها وجودية فلا شك انها ليست محسوسة لان الهواء رطب بهذا
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء وان كان ساكنا
يحس [illegible] في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واما الكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل
الاستقصات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة بالعرض وان الرطوبة بمعنى سهولة قبول
الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة وقد علم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تقابل اليبوسة [illegible] فقد
هو عدم البلة مع [illegible] من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط
الرطب باليابس [illegible] هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم
رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر وليس هذا الجسم الاخر مبتلا فان تنفذ في اعماقه وافاده لينا فالجسم [illegible]

بل مستعدا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بالشكل الغريب وهما متغايرتان للين
والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة
تقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن ان من الكيفيات الملموسة [illegible]
الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا
والملاسة عبارة عن استوائها فيها من باب الوضع والثاني في اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين
هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الى [illegible] في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث
تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر و
اللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة امور اربعة الاول عدم الانغمار
وهو عدمي الثاني الشكل وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان
الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة ولا صلابة الرابع
الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات
الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز
ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي
كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي
يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى
المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء والثاني كيفية يقتضي بها
الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية تقال
باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا

يبلغ المحيط وهو اسفل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء اذا في كيفيته يقتضي حركته الجسم الحيث اذا
قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يستلزم ان
يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك لم يبرهن عليه بل ما ذكر
في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض
اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه ناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء جاهلا مكانه
الطبيعي ثم خلي وطبعه يتحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان
فرض بمحدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس بمحدبها مقعر الهواء
فقد تحركت الى تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من
ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان جزء فرض من الهواء
في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض
والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خلي وطبعها تحركت
الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت الى تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من
مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط والا لم يصح وتلخيص الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فتحتاج في تحركها
بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة مكاني النار والهواء والماء واذا فرضنا
بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تحتاج في تحركها بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت مسافة
مكاني الارض والهواء ولا شك ان المسافة الاولى اكثر من المسافة الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث
يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك وبحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء
فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى
الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يشتركان في اشتمال كل واحد منهما على حد من

الثقل وحد من

الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة وهي في الهواء بالعكس فصار احدهما بالقياس الى
الاخر مرجحا ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان يكون ثخن عناصر اعظم من ثخن
عنصرين بل يكون ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي المسافة الصورة الاولى
يعني الصورة المفروضة لتنقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة
للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه ويحتمل ان ينسبق الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية بل بين سطحي
المحدب المقعر في الجوف وما بين المحيط والمركز والمعتبرة لو سلمنا ذلك لكنه لم يجب في الجواب الى ذكر النظر
بل كان يكفي ان يقال نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تحتاج
في حركتها الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى
من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض وبقي
من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر
يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى تركيبه من ان في كل من عنصري
الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي
امرين متضادين وكذا ما ارتكبه من جعل حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى
من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد في المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان
يكون المركز بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه مع غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز
منه فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر بل يكون فيه ما لم يعياود الخفيف المطلق فاذا صادفه دفعه
اخرجه من مكانه نعم الحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب المطلق
من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه
وتحصيل الجواب ما اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا مقعر
النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس

ولكنه انما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار انها تقتضي ان النار والهواء اذا فرضنا عند المركز وتحركتا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كك فان قيل على ما ذكرت لا يصح
في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط
لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانهما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق و
الخفيف المطلق [illegible] المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشتركين بين الثقيل والخفيف المطلقين والمضافين (?)
وذلك لان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منهما اعني الماء قد
خرج عن مكانه الطبيعي وزايله غاية الخروج وكان المزايلة انما تتصور بعد ان يخرج عن حيز عناصر اعني النار والهواء
والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك
خلي وطبعه لزم ان يتحرك من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى
مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه نزع عن مكانه الطبيعي غاية النزوع والبعد
عن المحيط كان البعد لا يتصور وذلك انما بان نفرض مركز العالم على محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك
الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو منقسم الى ذاتي وعرضي حتى ان تمام حقيقته بما وصف به فهو ذاتي وان
لم يتم به حقيقته بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي منقسم الى الطبيعي وقسري و
نفساني لان حدوثه في محله المعين ان كان من تاثير امر خارج عنه وذلك المحل الى ما يباين له في الوضع فهو قسري كالميل
في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي
سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة اي الكثير الحجر المسكن في الهواء او اقتضته القوة على وتيرة مختلفة كميل
النبات الى التبرز والنمو فالمراد بالطبيعي ههنا ما يصدر عنه الحركة او السكون اولا وبالذات دون شعور وارادة

لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط م

بالطبع

والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من جعل النفساني اعم منه ومن احدى قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على
وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل
النبات نفسانيا فيخص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة
للحركة اي هو سبب مقتضي للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يعدد (?)
الثابت متغير حتى يرد ان بين الميل ما لا بد منه في الحركة وذلك ان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة
والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن المحرك
شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا يستعين لكل واحد من هذه
المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك هو الميل وانما قيد المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز
ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بسبب ارادته المترتبة على اعتقاد او علم بتلك المرتبة من الحركة ارادة وقد منعنا
عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة الى جميعها على السوية فلا يجوز ان
يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر متوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند
اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا
او القاسر وشدتهما وضعفهما الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل الميل المبحوث عنه ما ذكر اثباته
وجود الميل لانه جوهري محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه بمدافعة
ويعلم بالضرورة انها تقتضي تحول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة وقول الكلام
في انه لا يصلح لذلك ثم اعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية
فلا وان وجود الميل حال السكون لا ثابتا في كونه الحركة مقتضيه للحركة فان من يحس بالميل حال السكون
علم بالضرورة مقتضيا للحركة والمختلفين متنعا ويعني ان الميلين المختلفين متنعا وان لا يجوز ان يكونا في جسم واحد المراد
بالميلين المختلفين ميلان موجهان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع
في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كالساكن في السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها النفس (?)

او ضعفها اما خارجة ك... المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يجوز ان يستند اصل الحركة الى الطبيعة م

وكذا الامتناع اجتماع ميلين في وقتين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين
مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة
اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون ميلان
مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين نعم لو اجتمع الميلان
المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة اليهما وانه باطل
بالضرورة لكونه متوجها اليهما معا اقول احد الميلين المختلفين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا
يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين وبعد ما لا اشتباه اشتراك لفظ الذات في معنى المذكور ههنا
بين ان يكون مقتضى الذات وايضا امتناع الجسم الى جهتين مختلفتين انما هو في الحركة الاينية والوضعية دون الكمية
واراد بالتضاد المشهوري واذا كان الى جهتين متقابلتين كان منهما تضادا حقيقيا ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين
انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني
فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية اقول الحق ان الاعتماد من الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لانه لا يصح اجتماعهما في شيء واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانها قد يجتمعان كما في الحجر
المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا ايضا الى جهة السفل ايضا لانا نعلم الاختلاف في الحجرين
والمطرا الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة فلولا ان ذلك الاختلاف لا يكون باعتبار
الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي لان المسافة واحدة ولا باعتبار معاوق داخلي اذ
المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية فلا
ان يسند الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل
بوجه اخر وهو ان الحلقة التي يتجاذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل
واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة لانها غير موجودة في

التضاد

باعتبار واحد

الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة لان الجاذب ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مقهورا مما للفاعل
الاخر فاذن قد فعل كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعاوض
لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته وما فعلها لما ينبغي حصول الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي المدافعة الى
جهة مخصوصة وليس في الكاس الطبيعة لانها لا تحرك نحو العلو او السفل بل ما فعله الجاذب فيه ليس الا ميلا هو
الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا تحققه الثاني في ذوات العائق ومعاوقة لم يكن بين ان الجسم القابل للحركة
القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم لكان
لحركة القسرية تساوي حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظ البطلان بيان الملازمة انا
نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان
ونفرض جسما اخر فيه ميل ما معاوق يقطعها في زمان اطول ولكن جسما ثالثا فيه ميل اضعف من الميل المفروض
من ذي الميل المفروض او لا نسبة الى الميل المفروض او لا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض
او لا فيكون عدم مثل زمان عديم المعاوق تحرك القسر تلك المسافة في مثل زمان حركة عديم الميل ذي عائق و
غير عائق وهذا كان في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع اليه
من اراد الاطلاع عليه وهذا احرى ان يعتبر عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات
متعددة فيكون له بحسب كل جهة اعتماد واعتمادات ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة او انها
متعددة ومختلفة لان الجهات متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل
واخرون منهم جعلوه مغايرا اعني عند طائفة اخرى منهم الثقل جنس مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة
الاجزاء كل جزء وانضمام اجزاء كان الثقل ومنه لازم ومفارق فيهم الاعتماد الى اعتماد لازم واعتماد الثقيل
جهة السفل واعتماد الخفيف جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل
جهة العلو واعتماد الخفيف جهة السفل ويعتبر الاعتماد الى محل لا غير كان الاعتماد عرض وكل ما هو عرض مفتقر الى المحل و
لامتناع حلول عرض في محلين كان في الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو متفق بين المتكلمين ان الاعتماد يحدث بحسب ذاته

مقام

بل

والعموم

وتحقيق بحث ضوء القمر انما يكون هنا وراء مقالة ... ثم ما يتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط
وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه
بواسطة وما يتولد منه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط وهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد
عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة من الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط
(اي الاكوان الاربعة التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق)
كالاصوات فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة
كالالام فانه يتولد عن الاعتماد لكن بواسطة ... بل من التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء
من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات
فان الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق و
الاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه
والاختلاف وهيهنا امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب داخل في الوضع والنقوش كالكتابة ونحوها داخلة تحت
الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك
والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون المبصر
جدا كالماء جنس السيلان ... واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون و
الضوء وهذا معنى المبصر بالذات عند الجمهور وهو الذي يعد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق فيما
سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من ذهب فزعم ان المعقول
المبصرات اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره
وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا
ولكل منهما طرفان اي لكل من الضوء واللون طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما
طرفا الضوء فهو الضياء واضعف الضوء ... والاول حقيقة اي اللون حقيقة ثابتة بناء على بطلان قول من زعم
انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا

كما

(هامش: قال — تحقيق — ... بودن — عبوس روی ترش کردن — تقطيب روی در هم کشیدن)

كما في الثلج وزبد الماء فانهما ليسا الا من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس فيهما تفاعل يؤدي الى المزاج حتى
يحصل لون بل تداخل تلك الاجزاء هو الاشعة الفائضة من الاجرام العلوية وتعاكس تلك الاشعة من سطوح
بعضها الى بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على
حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا راى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه ابيض فالامر المحسوس هناك موجود خارج
الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا وكذا الحال في الزجاج المدقوق فانه على هذا ... في الثلج وزبد الماء
لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد البحر تفاعل ومزاج يحصل
اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه صلبة لا يتصل بعضها ببعض فلا يجري فيها فعل
وانفعال والعدد ... وكذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى في ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة
مع كونه ابعد منه في حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تفتت الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله
بدونها والسواد يتخيل بضد ذلك اعني ... والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
الشفيف والتفاوت في لطافة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله كما في الهواء يعني ان الماء
اذا وصل الى الجسم ونفذ في مسامه واخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء فيه
السطوح ... السطوح مظلم فيتخيل ان هناك سوادا ولهذا فيه الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل
ذلك على ان ... يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد ... بان البياض ...
والسواد لا ينسلخ والبياض ينسلخ ... الالوان كلها بخلاف السواد فالقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه
... في القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب ... ان يكون الحبشي مغايرا
والخيال ... زوال السبب الاول ... انما يقبل ... البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه و
ان اريد بالقبول الامكان ... مع الفعل فالكبرى ممنوع ... على انها كيفيات متخيلة وقد يكون تخيلها
البعض وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك ...

(هامش: لا تحققها [illegible])

ان اختلاط الهواء المشف بالضوء البياض لكنه نبه على ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض
المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهواء عنه وكما في الثلج
وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في
غاية الاشفاف ثم يطبخ في ماء طبخ فيه المرداسنج بعد ما طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه
ينعقد كل الخل ما فيستبيض غاية الابيضاض كالكثيب الثلجي ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لتفرق
يدخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار
ولا يبيض بالسحق والتفصيل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر ومما استدل به في الشفاء على حصول
البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتيان من البياض الى السواد
حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى
الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض الا حقيقة
الا في لطافة الضوء الاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف
فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان
لاختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس لكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض ظاهر ودلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في المقام نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان
ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا
الالوان السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضع واحد مع امتناع اجتماعهما
وبينهما غاية الخلاف وهذا بناء على ان السواد والبياض يجوز ان اجتماعهما وتخيل اجتماعهما الغبرة فبطلان الاقسام
هو اجتماع السواد والبياض عند اجتماعهما الاتي فاما ان يبقى كل واحد منهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته

اواحدهما

بالعكس اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في حالة السواد وفي حالة البياض او
المراد والبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كما له عنده في زمان الانفراد واما الثاني
فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي
على صرافته هو السواد واما الثالث فلانه يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر
الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا
يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد وانتفاؤه في نفسه لجواز ان
يكونا موجودين متجاورين تركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب وان كان كل واحد منهما
او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا
شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه
هو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين
استدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة او لا شيء
سوانا هناك والثاني باطل لان الظلمة عدم انتقض صح الاعتبار فان الجالس في الغار المظلم يرى ما هو في خارج الغار
اذا وقع الضوء عليه ولو كانت الظلمة مانعة عن الرؤية لما شاهدها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما
ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى
فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد من ذلك وهذه المراتب متفاوتة في الشدة
والضعف حتى الغاية ليوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف
لا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من تلك المراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها
فاذا انتفت مراتب الضوء بأسرها انتفت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم بذلك لاحتمال ان
تكون تلك الالوان المحسوسة مع مرتبة من الضوء عند انتفائها باقية غير مرئية لكن الامر مجهول لانا لا نرى فيه ويجوز ان يكون
تكون لطيفة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك اللطيفة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس

يكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الكل الفوس الواحد بحقق عند الحس
مراتب الضوء اما مع اللون فلان الكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان
انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل
المنكشفات والحق ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون
مع ضوء شديد ولما كان المجموع الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح واتم من المجموع الواصل اولا
توهم ان اللون الثاني اشد منه في الاول ولو تامل فيه تامل شافيا بتميز اللون عن الضوء فيعلم ان
اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بل لقبول الجسم
للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان
اراد بالشرط ما يتوقف عليه الشيء ووجوده في نفسه ويكون شرطا لوجود اللون المعية او الاعم فهو ممنوع على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما
في البلور اذا وقع عليه ضوء وههنا اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس مع ذلك
لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ذاتي له والاخر
ثابت اليه من الغير وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون فان مثل
المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد وقد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا ادرك الحس
مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد ما بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراع
يرى متنيرا ظاهرا اشد ما يرى ضوءا في ضوء القمر ثم القمر يرى متنيرا ضوءا اشد مما يرى ضوءا في ضوء
الشمس وما هو الا لان الحس يضعف في الظلمة وكان ما بلامع بالليل قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية
زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعان لزوال ضعف البصر وكذا الظلام السراج
والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده

الواصل هو

[illegible]
كانه [illegible]
جمع [illegible]

[illegible] اي ضوء
[illegible] السراج
[illegible]

فلا يكون كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون ما ذكروه تاثير في اختلاف
احوال الادراكات لكنا مع ذلك نعلم ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد وقد يشتركان
في الضوء ويختلفان فيما بينهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالف
الماهية في الظهور بما عند الحس فالمعتمد انما شهادة الحس لا ان البلور ولو كان في الظلمة ووقع عليه ضوء
يرى ضوءه وليس له لون فلا يكون الظهور ظهور اللون كالمان للشدة والضعف المتباينان نوعا
اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف القابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا
للاضعف منه وهو المراد بقوله المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد
مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف فيهما بالماهية او بالعوارض والثاني باطل
والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون
الاشد نوعا مغايرا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما المتقررة عندهم ان المقول
بالتشكيك عارض لما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى
الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية
وذاتياتها وترتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها
اقدم واولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدم عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى
الجزئي المتقدم بالوجود كنسبته الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك هو العارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات [illegible] تساوي
ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم واولى [illegible] فان منع استلزام التساوي [illegible]
الجزئيات في هذه الاحوال لا شتراك التشكيك في الامر الخارجي كان [illegible] الجواب عنه بان هناك هو
الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي يحقق به التفاوت حيث يوجد في [illegible]

قابل
[illegible]

ويكون تقديره الكلام قابلان للشدة
والضعف فيكون [illegible]
[illegible] للشدة والاضعف المتباينان
نوعا م م م م

المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان اختلاف فيها لم يتحقق اشتراك الا ضعف فيها لاشتماله بعض الاجزاء مثلا المخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كان من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك كما بالشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء وجب انه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم يدخل في مهية العارض والا في ماهية المعروض الاضعف الا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد ومثلا يكون النور تمام مهية الانوار وحينئذ يكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وبمثل هذا القياس يتوجه المنع انما لا يلزم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن المهية في الكل على السواء انما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا اختلفت المغايرة لكونه داخلا في الماهية المعروض حتى لو فرضنا المخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة لكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان المخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت لو كان ما نعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو ينافي معنى التشكيك وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ولهذا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك

والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل منها في الاقصر انتفى لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان القدر الزائد خارجا عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به التفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض الانواع وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من شدة او ضعف يرى مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد يختص في ذلك الكلي الاخر وضعفه لجواز ان يكون كل منهما صنفا من انواعها الاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس اذ زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء متمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهر وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء بالذات ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معدة لحدوث الضوء فيه وتوهم الحركة وسبب التوهم في الاول هو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان بالتعاقب من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذات الى محل اخر زال الضوء عنه الى الاخر وحدث في ذلك الاخر ظن انه متبوع الحركة ومنتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء بالذات شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن انه تم انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق وان اجابوا بانه

لا حركة بل نزول عن موضع وتجدد شيء في آخر على حسب تجدد المقابلات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان
هو أي وجهان الأول أنه لو كان جسما ولا خفاء أي أنه محسوس بالبصر لكان ساترا للون الذي تحته وكان
الأكثر ضوءا أشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فإن المرئي كلما كان أكثر إشعاعا
كان أشد انكشافا عند البصر وإلى هذا الوجه أشار بقوله لحصول ضد المحسوس فإن الاستتار ضد الانكشاف
ويعترض عليه بأن الحائل بين الرائي والمرئي إنما يستر المرئي إذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه
أما إذا كان مشفا لطيفا كان ضوء البلور والزجاج يزيده ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها
الكبار عند ضعف الحس على قراءة الخطوط الدقيقة وأجيب بأنه لو كان جسما لم يكن جسما لطيفا بل كثيفا موجبا لشدة
الإحساس بالملامسة لأن الحس يشتغل به فكلما كان أكثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الإحساس بما وراءه ولا يدرى
أن ذلك الضوء إذا غلظت جدا وجب أن لا [illegible] الاستعانة بالرقيقة منها إنما هي للعيون
الضعيفة لاحتياجها إلى جمع الروح الباصرة على ما [illegible] في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها
الثاني أنه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته إلى جهة [illegible] إنما ليست بالقسر والإرادة بل بالطبع و
الحركة بالطبع إنما تكون إلى العلو أو السفل [illegible] لكن فيه أن الشمس إذا طلعت من الأفق استنار وجه
الأرض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة إلى وجه الأرض مما لا يعقل وأيضا أن الضوء إذا دخل في
البيت من الكوة ثم سد دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك أنه لم يخرج من البيت جسم و
إلا فإما قبل السد ولا وجه له أو بعد السد وهو غير ممكن لأن المفروض أن لا منفذ فيه غير ما سد
ولا انعدم [illegible] جسم وإلا لزم أن يكون حصول الجسم بين جسمين معدوما لأحدهما فالمنعدم عرض ليس إلا
هو الضوء فثبت أن الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل له و
هو أي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما في الشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به
وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء أي
ذات ضياء والقمر نورا أي ذات نور والعرضي قسمان ضوء أول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته

كضوء جرم القمر وضوء وجه الأرض من المقابلة للشمس وضوء ثاني وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء
وجه الأرض حالة الإسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني إن كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى
ظلا والظلمة عدم ملكة فإنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا لا أنها كيفية وجودية على ما
ذهب إليه البعض وإلا لكان مانعا للجالس في الغار من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار
كما أنه مانع لمن أبصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الإبصار بين
أن يكون محيطا بالرائي أو بالمرئي أو متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بأنه ليس مما يقابل إحاطة الضوء
بالمرئي شرط الرؤية وهو منتف في الغار والمانع العائق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة
بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك ببعد مما أن شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط
بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين أن يكون محيطا بالرائي أو بالمرئي تم فيما إذا كان
ذات الشيء مانعا عن الإبصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بأنا إذا قدرنا خلو الجسم عن النور من
غير انضياف صفة أخرى إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة التي يكنها أمر محسوس في الهواء ليس هناك أمر
محسوس لأنا إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في
حال التغميض شيئا في عيوننا بل غاية في هذه الحالة أنا لا نرى شيئا فتخيل أنا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال
في تخيلنا الظلام المحسوس تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فإن المجعول
لا يكون إلا موجودا وأجيب بالمنع فإن الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص وإنما المنافي للمجعولية هو
العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة
يعني من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي كيفية تحدث بسبب التموج في الهواء المعلول للقرع الذي هو مماسة
عنيفة أو القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف
القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء بحيث يصدم ثم يتنحى [illegible]
وإنما جعل التموج سببا قريبا للصوت لأنه متى حصل حصل وإذا انتفى انتفى فإن الصوت يستمر باستمرار

يتموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه
او سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان
الدوران هيهنا ليس بتام لما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلانه لا دليل
الا ماله على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لاني حسبهما فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان الاستقراء
لبعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذكياء ان اثبات يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص
وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا
وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او القالع الى
الجنبين منضغطا وكذلك الهواء المنفلت لمجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وكذا اسبقتا دام الا هو
ويتموج الى ان ينتهي الى هواء [illegible] ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت لا يتعداه كالحجر في وسط الماء و
انما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في
نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يكون كونهما سببا [struck through] ان كان
زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن
السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الآني في الخارج حتى يتوجه ما ذكر
يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الى حد ما في الخارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ
اليه لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ خلافا على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا
وصل الى الهواء الذي في الصماخ حدث في الهواء بسبب وصوله الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن
الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته ولا مقدار القرب والبعد لان التقدير
انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من
جهة اليمين او اليسار من مكان قريب او بعيد لانا نقول يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء من هنا
وتمييز القرب والبعد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وانما لم يكن الصوت موجودا في الجهة الانف

للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني م

لانا نقول الوجه الاول انما ادركت الجهة على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه
اليمنى فيحس الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى
اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى والوجه الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز
بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة
والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف
على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات انما يمكن اذا ادرك الاصوات
في اماكنها البعيدة في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة
شرط لاحساسه على ما يستقصى في مباحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل
اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت التام
بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من
حيث وروده وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد الى الصماخ قال والا لحصل انا
غفلنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم
بعد ذلك يسمع تتبعنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدأ وروده فان
كان بقي منه شيء تتبعنا ادراكنا الى حيث ينقطع وينتهي ويصح به ذلك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا او جهة وبعد
مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر تبينا على المبدء لم نعلم قدر
البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق بين البعيد الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي بجوارنا
الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا فرسخ والآخر ذراعان اذا سمعنا كلامهما عرفنا
قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجب ان السامع
من الذي وصل اليه الى ما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا
لم يكن الجهة مدركة لم يكن هناك كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فيبقى ان يكون مدركه الصوت التي

اجيب بان [illegible] فما قبله م

في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط فهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف في
الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وحيث ان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان
لم يكن الجهة والا لكون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما نعلم بالذوق الحلاوة او نشم الرائحة من جسم انها فيه
وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاءه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصوتية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد
اجزاؤها على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قارا لكانت الاجزاء
حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على
جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان
حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون غيرها من الهيئات ترجيح بلا مرجح ايضا على هذه الهيئة
فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء الصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت بلا حرف
هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ... هذه العلاوة بان حال ... اجزاء الكل ... الحروف
بعينها يجري الدليل فيها وربما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل
للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى مكان بعيد عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه فدفع بان المسموع البعيد مثل المسموع الاول
لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدا
قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار رجع ... بهذا الهواء المتموج الى خلف
محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا ...
للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
الشيخ وذلك للصوت الموصوف عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند الآخرين وعبارة المتن تحتملهما وقيد
المماثلة في الحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن
الصوتين يكونان مختلفين في الحدة والثقل ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز

في المسموع ان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانهما قد يختلفان مع اتحاد
المسموع وبالعكس لان في الشفوه من الحدة والثقل وفي الغنة والبحوحة حيث يفيد الاول ان تميزا في المسموع
دون الآخرين نظرا وتامل اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات التي تناسبها فان
الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون
متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت
فالالف لا يكون الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع كون الحركة التي قبله فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون
متحركا او ساكنا لم يكن حركة ما قبله من جنسه مماثل او متماثل بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بحركة واحدة ومتماثلة
بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او
مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة
غيرها فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا
تالفت تالفا مخصوصا يسمى المتالف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومولف والمولف تام خبر وانشاء
باقسامه وغير تام تقييدي وغيره وجميع الاقسام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة
الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما
قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي يغاير العلم و
الارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه وثانيها علمه بثبوت النسبة او انتفائها من طرفي
الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول وان قد صدر

عنه امر ونهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او المنهي عنه وليس الارادة والكراهة نفيهم كلاما حقيقة اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام واي حاصل لان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما مباحث الشرع فلا ماله عن اعتقاده ثبوت كلام نفسي يتعلق باوامر والنواهي لان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر ثم بهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم الكلام والاشاعرة يدعون ان سوى الخبر الى آخره قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده العصيان فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقرر في المعنى المسمى بالنهي فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط واقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعوم التسعة الحاصلة من الفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصلت اقسام التسعة فيتم الطعوم بحسبهما فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا الثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة

المعترضة هو

ولقائل ان يقول

لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ثم وانحصار المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد محصور فضلا عن التسعة والعفوصة وايضا القصاحة والحيار والقرع والمخلط التي يحس من كل منها بطعم مركب منه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي كانت انواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا فلا اختلاف فيهما الا بالشدة والضعف فان القابض كالسياقي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا والقياس الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة لحصله على الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدليل الا ان بعض المتفلسفين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما وقعت لبعض النفوس لها بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي يدركها لوصف شانها التفريق الملائم ثم ان الحرارة تحدث تفريقا والاشك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية اي قريبة تاثير الحرارة غير ملائمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم والعدها من الملائمة ولو فرض الاشياء المعتدل اجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال الى الشدة المتفاوتة ويكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلاجرم تكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون تلك الكيفية لان القابل اذا كان لطيفا لم تقاوم الحرارة ولم تمنعها عن النفوذ فينفذ فيه مع اجزائها فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلابد ان تكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان تكون دون

الحرارة في عدم الملائمة اعتقل الى ان في القابل المعتدل الملوحة وهي بين الحرارة والعرافة في عدم الملائمة لان مقاومة
المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم و
الصغير فلا محالة تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من الحرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من العرافة لان
الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والعرافة تميل الى المرارة مرة والى العرافة اخرى اعني يكون طعم الملح
تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من العرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا احرق لطيف
الرماد والمر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وبهذا قيل ان سبب حدوث الملوحة في الطعم رطوبة مائية
قليلة الطعم او عديمه باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية
لو اكثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح والعيني المياه الملحة وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلي ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه البرودة تفعل
كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف التي هي [illegible] الا ان عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة الحرارة
ولذلك كانت الكيفيات التي هي من شانها التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات التي هي من شانها التكثيف ثم
ان هذه الكيفيات تختلف في عدم الملائمة على حسب مراتب الكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف
عفوصة لانه يتضاعف التكثيف لان الكثيف يمنع البرودة من النفوذ فيه فاذا [illegible] اجزاء البرودة
ويؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا [illegible] فتحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل
البرودة في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه وتكثفه تكثيفا اقل من تكثيف
القابل الكثيف فتحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة [illegible] الحموضة لان الحموضة
تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل
قليلا بحرارة الشمس ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة
وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر
فتحدث كيفية عدم ملائمتها بين بين [illegible] القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة فلان كونه في ذلك دون العفوصة

يتخيل انه حريف

فان العفص يقبض بالفعل الا ان [illegible] معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يتقبض كالعفص
فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ما [illegible] ذلك الا انه لا
يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف
الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فتمتزج اجزاء الفاعل مع [illegible] تاثيرا تاما [illegible]
هو بين التفريق والتكثيف التعبض فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم
ملائمة لان [illegible] المعتدل [illegible] واشتهاها عند القوة الذائقة وفي اللطيف الدسومة لعدم المقاومة بين القابل والفاعل
المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه وتفعل فعلا ضعيفا ما فتحس منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل
المعتدل التفاهة وذلك ان القوة المعتدلة بحيث لا يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر
من تاثيرها في اللطيف [illegible] لم يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا
ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها [illegible] فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة [illegible]
الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل [illegible] الطعم احساس بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالمادة
وان التفاهة [illegible] ذكر وان احر الطعوم الحريف ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم
الملح لانه [illegible] سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة
ان [illegible] البورق والملح المر [illegible] الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه
الحلوة تكون اولا عفصة شديدة البرودة واذا اعتدلت قليلا قليلا بحرارة الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم
تنتقل الى الحلاوة والى [illegible] وان كان اقل بردا من القبض لكنه في الاغلب اكثر [illegible] لشدة حموضته بسبب
لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه احر من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب
التركب من اجسام ذوات الطعوم البسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر [illegible] او تركب [illegible] من الجمع الطعوم و[illegible]

المزاج م

التحليل مر

مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم
واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيبين والتركب
المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة الى حيث يكثر جدا ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو
البشاعة المركبة من مرارة وعفوصة كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض
وكالمركب من المرارة والحرافة والعفوصة في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسم لانواعها الا من جهة الرائحة
التي تقارن بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والكيفية ذلك بسبب الاختصاص فان الملائم المتحقق قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق
عليها اسم باعتبار ما يقارنها من الطعم كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وقد يطلق عليها اسم باعتبار الاضافة الى محلها كما
يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات
الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد ولانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او سرعة ويعد من الطبيعي كالممراضية ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وعدم
قبول الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان انواعها ثلاثة ثالثها هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء
لان المصارعة يتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهي من الكيفيات
النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها او نقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم
يثبت قسم ثالث قيل والاظهر ان المعتبر في كل واحد من الاستعدادين القابل للانفعال واللاانفعال الشدة والترجيح
حتى يخرج منها اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا فانا نعني بكون الشيء قابلا لامر انه بحيث يمكن
ويصح ان يكون فيه ذلك الامر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور تتفاوت بها حال
ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من الامكان
الذاتي المقتضي لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كا

بحث علم

الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بترتب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من
ان المتوسطة بينهما ليس حقيقيا ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع
الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام
للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان
كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان يكون صفة حالا
ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومنها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم
وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت والعلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي
ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما
واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع
الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل ان فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني
الا في الفطريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف
وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد قطعا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا
حصلت عن مباديها كانت كالفطريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية
والحسابية فانها اذا تيقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن تلك
المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو
المراد هاهنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فقولهم
صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تمييزا اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تمييزا لشيء
يخرج الصفات التي لا توجب لمحلها التمييز من غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز
محلها عن العاجز لا تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المعلوم وغيره معا وقولهم لا يحتمل متعلقه نقيض
ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانها

او اتصاف زيد بالقيام فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني الى ايقاعها والذلك التمييز تشقيقين متعلق بتلك النسبة
بعينها او هو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو خطرنا بالبال السلب
بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم نجوز في الحال لكن يمكن ان يطرأ امر يوجب ان
يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين ويتناوله
التصورات باسرها بناء على زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل ولا يخرج عن
هذا الحد بما يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبها وان لا يكون التصورات علما بل
ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي
التصور والتحديد انما يكون للكسبي انما ذكره في معرض التعريف تعريفا له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب
اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر فاعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم
جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم
لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسمان الى الضروري والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب
والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب والضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب
ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال
من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما حكم عليه
باحكام كذلك فله وجود ولا مرية ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
ما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني و
المعترف القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها فلعلهم ان يحملوا على ذلك بان الموجود في النفس
ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وعلمنا

التميز

بالمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع
مع جريان الدليل فيه بعينه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصولها وهو كحصول
صورة الاشياء في القوى المدركة والآخر يسمى حضورها وهو كحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا و
الامور القائمة بها اذ ليس هناك ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى
من العلم الحصولي اذ ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول
مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون
مثاله حاصلا عنده ولما توهم تمام البرهان على القول بحصول صور الاشياء في ذاته توهم بعضهم بان علمه بالاشياء
انما هو كحضورها انفسها عنده ولكن في العلم بالمعدومات واحوالها وحضور الممتنعات اشكال كحضورها انفسها بل
او لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو كحصول صورها في مجردات قوله وحلول
المثال مغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان المعلوم وحصوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا
مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة لحصولها في النفس عند تعقلها لها والتالي باطل تقرير
الجواب ان العلم بالانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مخالف لذي المثال مغاير له في كثير من الصفات
واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم لو كانت تلك الصفات انفسها حاصلة فيها لا اشباحها وامثالها وتقدم
هذا المبحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد وذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة
الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن اشارة الى بطلان هذين المذهبين
اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم اتفق القائلون بالعلم
القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة
الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى
ما لا نهاية اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منها يعلم ما لا معلومات لا تتناهى
واللازم باطل وتمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك فيحصل كافي حقيقته

العلم بالانطباع ح

قطعام

وان لم يكن واقعا في حقنا وهذا هو المختار عندنا بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم
وصور الاشياء متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان يكون المعلومان لشيئين يجوز انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذلك والمشهور جواز انفكاكهما
اجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلم واحد فان هذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد بعض الاحيان ورجح الانفكاك
فان قيل الامكان لا يمكن دوام تجويز الانفكاك دائما وفيه المعا قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك كلا بان
يتعلق بهما على ان وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد العقلي يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع
ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي
الى وحدته وانه يمتنع بالضرورة اذ يجب ان يمتنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان يعلم واحد حاصل بنظر واحد اذ لا
امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالتسليم ونفي المعارض بكون الحاصل علما ابو وجعل الامام الرازي
الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان
يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث انه
كثير فلا يكون العلم بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل بل لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فلا نزاع فيما ذكره المحقق
المحصل انه اذا فسر العلم بالتعلق الخ يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع من حيث هو هو فان الاجزاء
داخلة فيه وقد يجاب بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو
المتنازع فيه فلم لا يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كما يقال وان الاستدلال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة
حيث قالوا ان العلم بانه سيوجد علم به حال وجوده اذا حضر الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد كانهم
ذهبوا الى ذلك تحاشيا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال غير علمه بها
في زمان وجوده واما اهل السنة فقالوا ان علمه تعالى حقيقة واحدة تتعدد وتعلقها تتعدد المعلومات وتغير تغيرها
فلا تغير في حقيقته تعالى وهو بطلان المعلوم فيها مختلفا اذ المعلوم في الاول عدم وفي الحال وفي الثاني وجوده في الحال
ولا يعلمه العلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة

المتغاير

بعلميين م
فتحقق

ابو الحسين
نسخه بدل

فيهم

صفحة م

تغايرها
... م

فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال انه صورة الشيء توجه
عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتمايزه بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله
فيتقوى الاشكال باجتماع الصورتين مع الآتي يعني في علم الشيء بنفسه بتجدد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع
صورتين متماثلتين ويتقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة او بعدها الآتي ولا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم
لا شيء لازم الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب
ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا يستحيل دفعه
الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان هذا القدر كاف لتحقق الاضافة والاشك
ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة
المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق
تعريف العرض عليه لانه لا شك انه اذا علمت شيئا يحصل لنا في ذلك الى انه كيفية تنبهني العلم بذلك
الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من
الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع والصورة المعقولة
من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي
بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هو باعتبار وجوده
الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن
واذا وجد في الخارج يكون موجودا في الخارج لا في موضوع فيصدق حد الجوهر دون العرض واما الصورة العقلية
اعني العلم به فليست موجودة في الذهن مع قطع النظر عن وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن
ولا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام
الكيفيات النفسانية وفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني

في العلوم
صح

وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورنا شيئا ففعلناه كما يسمى فعليا
او يكون مسببا عن الوجود المعلوم كما اذا شاهدنا شيئا ففعلناه ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما في
تصورات الامور المستقبلة التي ليست فعلا لنا وهو ضروري ان حصل وكسبي يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج في حصوله
بفكر وهو الكسبي والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري ومباديه ست بديهيات ومشاهدات وفطريات
ومجربات وحدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها مع شرائط
الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على
واسطة غير الحس او لا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يغرب عن العقل عند
تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا فالاول الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيها مستندا الى تحصيل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات
ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن
واحد في مكانين فقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما
في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الوهم لا يخلق على ما هو
الا شاهده واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة وان النار
محرقة او الباطن ويسمى وجدانيات ومعنى ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وجوعنا
الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم
بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرار المشاهدة الى القياس
الخفي المنتج لليقين بها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت
المجربات نظرية او ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس كانت
من جملة قضايا قياساتها معها بل حصل بوجه آخر من تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا

القياس

القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس (العقل)
يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه معنى دائر جانبه الذي على الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من
الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى
المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا
يحصل اليقين به وان كثر الاخبار عن وقوعه واعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا
يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افاد اليقين بان
قام دليل على صدق قائله وانواع المتواتر على ما ذكره وجب الحصر وليس متواترا لا اشتباه فقلنا خبر الصادق
ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن
قالوا انما يفيد اليقين اما استدلالا او حدسا من القرائن وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات
ثم اعلم ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكره
هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك
كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن اتفاقيا لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق
ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله
او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل
الاقسام ستة فقال ما يكون الواسطة فيها هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان
كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمعتقد تبع احدهما البديهيات
يشمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة لتصور الطرفين كان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والثاني الحسيات
الحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرار وكذا الحدسيات

والمشاهدات

وثانيها ان يكون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع كتب على انه فضله الامام في
الملخص لان استعمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وتنازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
ووجوب العكس اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كالعلم بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع للمعلوم
اصالة موازنة في التطابق فزال الدور اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا
على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكها عنهم لاستلزامه انقلاب
ما علمه تعالى جهلا ثم [...] لئلا يكون اختيارية اجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علته فالاشاعرة قالوا
كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتبعية ههنا التأخر
حتى يلزم الدور بل اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان
فكان كل واحد منهما وزن بالاخر متوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية
من المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت
ذات الفرس كذا لان الفرس الصورة كذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح
ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك
لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وهو لا يلزم
ان لا يكون علة لفعل اصلا لجواز ان يكون التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم الانفعالية التي لا بد لها من واقع يطابقه
فان المطابقة حالة بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها واما العلم الفعلي فلا يمكن ان
يتصور له لا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول [...] ان علوم الانسان كلها تفيض
عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد مخصوص اما الضروريات
فاستعداده لها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على
المهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى البعض استعدت لان تفيض على نفسه

موازن نسخه

الفياضة

الفياضة صورة تلك المهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها استعدت لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها فالظاهر
منه حصول التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداده لها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف
في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان المكتسبات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في [...]
على ذلك القانون استعد لفيضان كسب آخر وهكذا او باصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وهو اصطلاح
اخر مفارقة النوعين الادراك على معنيين اصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان
يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في الته والادراك بهذا المعنى يتناول
اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في مادة حاضرة عند المدرك مكتنفة بهيات مخصوصة من
الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره
والتوهم الذي هو ادراك معاني جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او
كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط وهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل يفارق والتقدير يفارقه الادراك وعلته
على التمام بالعلة يستلزم تعلقه بالمعلول كذلك تعلق العلم بالعلة اما ماهيتها من حيث هي هي او باعتبار اخر وهو لا يستلزم
تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية
المعلول وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك
كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول
في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود
المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وكذا قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن
ماهية اذ الكنه في الخارج تحقق المعلول في الخارج فيكون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول لان العلة بوجودها الخارجي

يطلق

مخصوصة صح

قلنا قد حصل في الذهن ماهية

يستلزم وجود المعلول في الخارج الا ان الوجود الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب لا ما قيل
من حيث انها تستلزمه للمعلول او علة له وهذا اعلم ان قصور العلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث
هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان اللزوم ومرتبة الملزومية العلية والمعلولية من المتضايفات التي لا تتصور ولا
تصدق ثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول لا بماهيتها ولوازمها وعوارضها ومقوماتها ما لها في نفسها
لها بالقياس الى غيرها وهو العلم التام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان
العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وتحقيق العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم
العلم بالعلة كذلك لان العلة ولوازمها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول فقلنا
كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة اي قولنا بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
مستعملة عندهم في موارد متعددة كما في اثبات علمه تعالى بسائر الموجودات المكونة عالما بذاته واثبات علم غيره من
الموجودات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يكن
المبدء الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم
بوجود العلة التام يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم
بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية للمعلول المخصوص والمعلول الخاص يستدعي
لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا تتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة
الى امكان ذات مخصوصة ولا اختصاص للامكان لا يستدعي علة مخصوصة فقيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول
لماهيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانه العلة دون ماهيتها ومن ثم حكموا بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما دون
الاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الخصوص
الى ربي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني ان العلم
ان استلزمه علة تامة لشيء وعلم منع ذلك ان الامر موجود وعلم انه اقتضى موجودا بالعلم انه بخصوصيته ذاته مقتضي لخصوصية
فات تب دون العكس فانه اذا علم ان شيئا موجود لا يعلم ان الامر موجود للامكان لو وجد بسبب علة اخرى فقرانا العلم بوجود العلة المعين

يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس اما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية
العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو
عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في
العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد والمتوسط الجامع لعدم العلم
في مراتب العلم تجوزا ونظرا الى الاستعداد الذي كانه جنبه ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم
الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل ومن الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة
العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلا بعضها عن بعض بحيث كل واحد منها قصدا فالعلم
الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة
بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه بالقوة من وجه اخر فان علم
بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة بالنظر الى التفاصيل التي في ضمنها قال الامام ان هذه المرتبة
بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فكان
التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا ثم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا
فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن
العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقربما شيئا فشيئا
وحده النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى منفصلة متميزة
بالبديهة عن الاولى التي هي علم تلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيره ترى المرتبتين من الاحساسات ان
ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانك تجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية الاول ان
ان العبارة لتلك الحالة حاصل الى ليس معا فانها الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه
يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في
الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة

فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة الا في العلم التفصيلي الا ذلك

اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل منها بصورة وتمتاز عما عداه ثم انه قد يحصل

المتعددة
صورة لامور متكثرة كاجزاء المركب دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هي تارة مترتبة في الزمان كما

اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول

الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي

هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل فان حاصله راجع الى ان المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد

لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكما ان العلم التفصيلي بحسب الحقيقة كذلك

في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلاف في نفس تعلقه بالمعلومات واما ما قالوا من ان عقيب

السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا المترتب على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وهيئة وللازم وهو انه يقتضي

يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهو مجهول له

ونحوه
فى تلك الحالة ونظيره انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن كان ذلك لازما اعني كونها محركة معلوما تفصيلا

وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة

والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء او

العقل غير متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه

الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت ملحوظة بالبال بحو لمه قصدا منكشفة بعضها عن بعض

انكشافا تاما ولم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوت

حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة لكن لا قصدا واحضارا

واذا قصدت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فنعلم بالقياس الى معلوم من تارتان

اذا
احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما

كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه تفصيلا لا اجمالا او

ومنها قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فنقول انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك

انا حكمنا على جميع افراد الشيء ظاهر ان يكون معلومة لنا والا امتنع الحكم عليها فهو اى له الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل

لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان المفهوم قد

يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم

على تلك الافراد دونه وورد السبب ان العلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم

بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن

وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا لم يثبت

الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او

او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بجواز الكائنة لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته

انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول على العلة حيث ان المراد

ان ذا السبب لا يعلم على النظر باسباب المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم بعد طرفيه

ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او

حدس وبالقيد الثاني اعني بخصوصه البرهان الاني فانه لا يفيد علما معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الا

مثلا يوجب الباء واستدل بالالف على الباء حصل له منه هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصوره

معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن

وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي ايضا كلي واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا

استدل بهذا الالف على هذا الباء فان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان

الاشياء من حيث انها اشخاص معلومة لا شخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكما انه اشار بقوله والصحيح الى

ما اشتهر فيما بينهم من ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات على الشخص من حيث هو متشخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك ان اصحاب

الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم

واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل فسروه
بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة
انما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له
بشيء بالفعل كذا وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد
المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها
في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها
من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهرها تاثيرا اختياريا
وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا
عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي ان الكمال اما استعداد او كمال والاستعداد اما قريب او متوسط او بعيد فالبعيد
هو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها من جميع الصور المستعدة
لقبولها ويسمى النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء على المراتب
انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق
بالنظر الى العنصر وكالعنصر بالنسبة الى المواليد ليست خالية من الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها
في حد ذاتها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يخل الخارج عن الصورة كلها والمتوسط هو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى
المعقولات النظرية راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربها كما يسمى
العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة الى الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على

الكتابة

الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات
مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات
واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد وان الاستحضار الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد او لا ستحضاره
استرداده وهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة وهو متقدم عليه
في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في
الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واعلم ان العقل المستفاد قد يعتبر بالقياس
الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها
اصلا وهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في الدنيا للنفوس القدسية التي لا يشغلها شان عن شان فكانهم
وهم في جلابيب ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد المعقولات واما مراتب العملي فاولها
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض
اثر شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفوس القدسية بالصور القدسية ورابعها
ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله
حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض
من جنابه والاعتقاد ويطلق لاحد قسميه يتشاركان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان
يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا اصطلاح مشهور وقد يطلق لاحد قسمي العلم اعني اليقين
الذي قد مر ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان
الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد
بخلاف العلم وفي هذا الكلام بحث لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد الى العلم في الاصطلاحين في العموم والخصوص
الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني
انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور والتصديق اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويتجه فيه التضاد ويخالف العلم

اي الاعتقاد بالمعنى الاول يمتنع فيه التضاد يعني لا يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بالايجاب
ويتعلق الاخر بالسلب بتلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد وهو المعتقد
وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا
لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور ان يتعلق احدهما
بالايجاب بنسبة والاخر بالسلب بتلك النسبة والاعتقاد ان ذلك المعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم
وفرق بينه وبين النسيان فنقول ان النفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلثة الادراك وهو حصول الصورة عندها
والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو
حالة متوسطة بين الادراك والنسيان فيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في
المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الملكة
بحيث تمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد ومن لا يبقى المجرد خزانة للمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم كما هو المشهور والشك تردد الذهن بين الطرفين
اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فتعاير
بالاعتبار لا التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل واحد منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فح
لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار ولا حاجة ح الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو علم
علم النفس بذاته وبسائر صفاتها القائمة بذاتها اذ لنا وذلك كما في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا
وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانا اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور
ذلك التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بها.
وذلك يسمى علما حضوريا واما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد وكان الحكم في تصديق الانسان مع
على التصديق بحال من احواله مثل بانه كذا كان العلم والمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور التصديق اذ التصديق غير محتاج الى صورة اخرى

مشترك منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كالمحكوم
والمحكوم به والنسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا
للمعلوم بالذات والجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم
والجهل بمعنى مقابل العلم والاخر قسم لاحد هما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم
او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهو بهذا المعنى مقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة و
الثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد
وسمي مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح
احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينتقض نقيض مع تجويز الطرف
الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح غير جازم
هو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف فوقه العلم ودونه الجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض
ويسمى العلم الحاصل بالنظر مع سلامته من شبه ومع فساد واحدهما فقد يحصل عنده كما سيشير اليه الكتاب النظر ان
الضروري للحصول اي ان كل علم لا يحصل الا بعد ترتيب بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا توصل الى
ما يحقق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة ليتحصل بها ما هو
حاصل تلك المبادي بمنزلة الاجزاء المادية وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري التي بها فان كانا صحيحين يفضي على الشرائط
المعتبرة في الانتاج افاد علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا يفيد ان علما بل قد يفضي الى
العلم بل قد يحصل بها العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم
اي الجهل كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر جماد فينتج كل انسان جماد وذلك لان الف معتبر اصلا في المادة كما في بعض المباحث
واما اذا كانت الصورة او كلاهما فاسدة فلا يفيد ان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب و
بعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول
العلم من النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل العلم من غير تخلف واراد ان يشير الى ما يختاره
من القواعد في كيفية الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسألة اربعة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر

الصحيح بمجرى العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في
وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه
لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء و
هو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف
على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب
المعتزلة وهو ايضا مبني على اصولهم وهو ان الافعال الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا
بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر
الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد والمراد بالفعل ههنا الاثر الاصلي من الفاعل لا نفس
التأثير لئلا يرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة ليست الا كيفا وقد اتفقوا
على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بانه لو كان
النظر مولدا للعلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا الا [illegible]
قياسا فقهيا ومع ذلك فانا لا نقطع بعدم توليد التذكر لعلة خارجة لا توجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر
فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله
فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان الفارق غير
مشترك والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناتج
لكنه هنا ما قصده من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره
فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب هو من فعله ايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر
فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم فيه ذلك اقول الحق
ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا الحس فهذا النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره لزوم تحصيل الحاصل وان كان

النظر فعل ح

بعد الطلب ح

اي تذكر النظر المجموع يعني اي لا نقطع بيقين وان كان النظر بحيث الترتيب [illegible]

معلوما غير مشاهد فاما ان يعلمه بتذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم ايضا والمعتبر ان حصول العلم
عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب
المعتزلة وههنا مذهب رابع اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هذا المذهب والمعلم وهو عين ان حصول العلم عقيب النظر
الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام على وجوبه فانا نعلم ان من علم ان العالم متغير
وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما
على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة
العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا اعترف قيد الابتداء
في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا من بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة منهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال من بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بان يوجد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري ووقع في النظر صادر
بالحق والانصاف وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم وان
النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب
العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا الثاني ان المعلم
العلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله
كاملا في نفسه كامل عقله ومستقلا في معرفة الله تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي
الثالث ان صدق المعلم انما يعلم منه ان علم باخباره بصدقه في احواله لزم الدور وان علم باخباره عند الله [illegible]
العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيها
بخبر عن الله سبحانه بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يرشد العقل
قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها بالعقل

يعيدنا

لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي ندعي عدم استقلال العقل فيها
فلا يرد ما والكفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال ومنها
لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وانما هي من الحواس لا
يخرج الجواب من الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب الرد عليهم بان الحق ذاته تعالى لكونهم واغنائهم من الحواس
يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحوال فلا يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما
ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى ينتقش من المبادي العلوم الكلية
من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الغائبة لا يتعلق بها الاحساس للحواس فيه فلا بد من معلم
مؤيد من عند الله يشير الى العلوم المتعلقة بالاحساس للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل للناظر
في المعارف الالهية وقد يقال ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم الضرورية والتصديقية المناسبة للمطلوب طريق الرد
عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام ولا نسلم الاحتياج اليه بهذا الجواب فما قيل ان مراد الاحتياج
الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان لو تحصل بالنظر لا يقيد النجاة لم يحصل به تعليم ولم يكن ما خوذا من معلم و
انما المراد على ما قال النبي صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون
بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه لم يقبل قولهم بان الحق ذلك المعلم هو النبي صلعم ولكن بعد ما دام ارشد الى
تعليم السلام من غير احتياج في كل عصر الى معلم جديد وطريق الارشاد والتعليم يتوقف النجاة على متابعته ولا كان
بامته واليه وجها الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصر ولو كان العقل مستقلا بالنظر لكان
كان الامر كذلك بل كان الاخلاف العقلاء في النظر مما منهم متفقين على عقيدة واحدة واجب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون
بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح ثم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو تم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي تكتسب فيها
بادنى طلب كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي
هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطالب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة
بمعنى انه لا يتم بدونه ما ذكرتم يدل عليه الا بمعنى الاحتياج بدونه عادة سلمناه ولا يفيد ... والكلام ثم لا بد من الجزء الصوري بتراه

ان

ان ترتيب العلوم الى مقدمات على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات الكافية
مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بالنتيجة لما كان الكسبيات الكل كل من علم ضروريات مخصوصة وجب
ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا
من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون بما يستنتج منها وذلك يحقق ان الترتيب محتاج اليه
وان الشرائط يرجع الى ما ينبغي علمه اتيانه بها وشرط عدم الغاية وحضورها وحضورها واشترطوا في النظر مع ان او
ما يسد الكسب شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك ليس احدهما عدم رعاية النظر
اعني عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر مشروط بطلب ما ليس بحاصل
فيطلب في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل المطلوب غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والطلب يلزم تحصيل
الحاصل وارد عليهم ان من حصل العلم بالمطلوب من دليل له ان ينظر في دليل اخر عليه وذلك المطلوب يستلزم العلم به
المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل بالدليل الاول غير الحاصل بالاخر اما حقيقة او
صنفا واجيب بان ذلك الاجتماع للمثلين ويتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الثاني انه مشروط
بعدم سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني هو تكثير الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم
اليقين او لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيها يؤدي الى اليقين والشرط
حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت النتيجة لكنها فانه لا يتصور هناك نظر بعد ما
اذ قد عرفت بعض اعتبارات فانه يجوز ان ينظر المطلوب فيه الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب
فان الجهل المركب بالمطلوب ضد العلم به وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب ما دام على النظر و مع وجوده
لا يتصور فعل اختياري للعاقل فلا يتصور ان يصح ولكن الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادئ المؤدية
الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل بالنظر في مقدمات حاصلة عنده او ملاحظة
المرتبة فاعلا من حضوره ما يؤدي اليه فاذن الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وانتفاء
المبادي مرتبة وبعده بالمطلوب والانتقال منها الى المطلوب فذلك حدس لا نظر وزاد الشرط الثالث وهو حضور الغاية

حضور ... ان

اعني الشعور بالمط او لولاه لم يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تعرض فيه
مقدمات حاصلة عنده او حفاة اليه فرتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا والوجوب ما يتوقف عليه العقليان
وانتفاء عند المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى
بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه
بوجهين الاول ان شكر الله نعم وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله
تعم وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب وجوبه
ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعم لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي
يكون واجبا عقليا الى هذا اشار بقوله والوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله نعم ودفع الخوف
كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله نعم واجب عقلا فان شكر المنعم وجب عقلا ونعم الله
تعم على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دنيوية
وجبلية روحانية وجسمانية لا تحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه
بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يترتب اثر شكره
اصلا ذمه العقلاء كافة بل استحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون الشكر
الذي تعم واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز
ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي مضرته تاخره فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما
واجبان عقليان اعني شكر الله تعم ودفع الخوف عن النفس لا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف
لم يتصور ان يشكره واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع
عن الخوف ويتم الشكر فتكون معرفته تعم واجبة لانها عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا اقول
النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول والى اشار بقوله

وانتفاء

وانتفاء عند المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وتحقيقه ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته بالشرع
لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم
بصدق الرسول متوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى لقصد تصديقه ووجوب هذا النظر اي النظر
في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعم من حيث انه ارسل الرسول
فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب
النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا
بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه
حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل
اجماعا فكلما يستلزم اي كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع فقد انتهى حاله
ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاؤه لاستلزامه الى افحام
الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانه ليس كل ما يستلزم الشيء
ثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم الشيء واليه لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم الشيء ثبوته لا يقتضي ثبوت الشيء لا يقتضي انتفاءه لا يقتضي
ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك لاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته
اقتضى ايضا انتفاءه ولانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الشيء
ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصل العاشر
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان المعرفة مما يدفع خوف العقاب لان احتمال
المخالفة قائم فخوف العقاب بحاله والعقاب زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل
لاتصافه بالكمال والتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا لا نم اذا حصلت المعرفة على وجه ما ولا قطع به كيف بل

اي لانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المط اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما

فثبوته يستلزم الكل وثبوت الشيء لا يستلزم انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت بل ذاته يقتضي انتفاءه

ربما يقع في اوهامه المخالف فهلك لمداخل قبل السلامة او في الى الملاص من ورطاته ثم أو ادعى ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل
والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي و
الاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقلا والا لكان تاركا ثابتا ... ويلزم التعذيب بسبب الاخلال بالواجبات
العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان كان لا لفائدة فهو العبث وهو قبيح
عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الآخرة
ولا استقلال للعقل بها والجواب ان الشكر قد يتضمن دفع خوف ضرر العذاب لاحتمال ان لا يقع ... الا انه كما اشتهر ان المعارضة
الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل من ... على مائدة سلطان ... والمعاقب
ويحرك ما ... الكنوز والذخائر ... ثم طفق يذكر على رؤوس الاشهاد ويداوم على ذكر نعم الله شكرا
عليها ولا ريب ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة
عند الملك وايضا في ... العبد ... شكر ... عنده من ... بالقياس الى الملك ... تصرف في ملك الغير
ولو سلم فلا نم توقفها على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط ...
تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز ان يحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان
المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن
الشبه او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم
ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كم في اجابته اذ التوقف واجب مطلق على شيء ... لم يكن ذلك الشيء واجبا
بل جاز ان يترك ... تركه في زمان تركه ... لا يجوز ان لا ياتي ذلك لو وجب واجبا والا لم يكن ... مطلقا
... كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه ...
تكليف بالمحال ... لان ايقاع الموقوف في حال عدم ... الموقوف عليه ... بشرط عدمه لا في
زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر ... الاول لكن ثم هذه المقدمة ... لو توقف الواجب المطلق على شيء

كان ذلك الشيء جائز الترك ولزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف والمعتمد للمكلف ان يجيب على
واجبات المعترضة بما يستلزم على اصلنا وبينه والوجوه ان دفع الخوف لا يعتاده انه مصيب فخفف احتمال ...
في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل كما اشتهر ان العقل
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به
وهو واجب لذاته لا ان يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بالآخرة ثم ... الثواب بالاعواض وجهه
عندنا عقلا كما سياتي ولا نعتبر ذلك الا باستقلاله بامر الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا
بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فمحتاج الى النظر لتمييز صحيحها
عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير ليس شي
منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة وفي طرات كثيرة فلا يتاتى به المراد وفي حكم
ما لا يكون مقدورا او المراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة
المقيد بوجوب النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا في لا يجب
على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اذ لو
من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو
جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر والعمل ... فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول
المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ما لم انظر لانه قد يكون وجوب النظر من القضايا ... قياساتها معها فيسمع كما
للمكلف مقدمات ... وفيه الجاء للمكلف ... العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا
محتاجا الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لا ... الكون ... القياس مع توقفه عليه ... المقدمات النظرية
الى انظار دقيقة وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يسمع الى النبي كلامه الذي اراد به
تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع لانه لم يثبت بعد وجوب شيء ... فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام

واما ثانيا فلقائل ان يقول ان ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه ام لا فلا ينبغي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر
لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا انه يلزم تكليف الغافل لعدم علمه
بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف كذا واما
فانهم قد خوطبوا بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم
عن وجوبه وهذا الى يندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا فتقول لا يجب النظر عنده بالنظر بل لان الوجوب ثابت بالعقل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان
الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فانه امر
بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد
اوعد بترك الفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال
الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة
اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهو لا يتم الا
بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه تعلم بعضها بالمقايسة
الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص به فلنذكره وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة
بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة ان كان لعارف
به تعالى وهو تحصيل الحاصل وان كان لغيره وهو تكليف الغافل فان من لم يعرف [illegible] كيف يعلم تكليفه اياه وهو
الغير العارف واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف [illegible] لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط

التكليف

التكليف فهم الخطاب وتصوره لا العلم والتصديق بحكم من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا ان
يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلاف ذلك لتقرير النبي والصحابة
العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع
العلم بانهم لا يعلمونها قطعا او غايته مجموعهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة
واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير
وفي الباب انهم لم يقدروا على التحرير والتوضيح لمقاصدهم على الوجه التام والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك
لا يضر فان المعرفة الواجبة هي الاجمالية التي لا تقدر صاحبها على التقرير والتحرير ودفع الشبه والشكوك
التفصيلية التي تقتدر صاحبها على ذلك لو سلم ان البرهان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب [illegible]
اعم من فرض العين وفرض الكفاية والاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو الاصل للعوام
الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو الحاصل للعلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لم يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف
عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة
بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كالقتل الذي هو
ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له مقدوره هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ
لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة الاول انه
ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا ولهذا ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته والافعال والعقائد الدينية [illegible]
الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل من النبي صلعم والصحابة رضه الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا
لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد
لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر

انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء من ذلك
ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص الجواب والسؤال ولم يبالغوا في تطويل الذيول
الاذناب لاختصاصهم بصفاء النفس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يعنيهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع
قلة المعاندين المشككين لهم مع انهم لم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما حدث في كل حين فاجتمع لنا
والبدع كل ما حدث في الاعصار الماضية ما ضيع في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه وان لم
زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا انهما بالاصطلاح
المتعارف في زماننا من النقض والقلب والمنع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء
فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام والحق ان الاشتغال بها على وجه
الاصطلاحات والتفاصيل بدعة مفهوم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وما نهاه
عليه السلام نهي عن الجدال كما في مسئلة القدر فانه روي انه عليه السلام خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا
وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان علم النظر جدال يكون منهيا عنه لا واجبا واجيب
بان ذلك النهي الوارد عن الجدال انما هو حيث كان الجدال تعنتا والجاء بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج
الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة ابطال صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فمأمور به قال الله
تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وفي مجادلة الرسول
لابن الزبعرى وعلي للقدرية مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم

رمال العقل

قال

قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان مجوسيا قال لعلي افي الحكم كاتبي وسكناتي وطلاق زوجتي
وعتق امتي فقال عليه السلام املكها دون الله او مع الله فان قلت دون الله فقد اثبت دون الله مالكا
وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا واما النهي عن الجدال فان الجدال هو المباحثة لالزام الغير
والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدال منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون شيئا منهيا عنه ومثلها قوله عليه السلام عليكم
بدين العجائز ولا شك انه ينهى بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب عنه
بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي
ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال
عليكم بدين العجائز وان سلم صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره
ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد ولا يعارض القواطع وما استدلوا به
من قبيل القواطع ويلزم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى
تحصيل العلم وهو الدليل والى تحصيل الظن وهو الامارة وقد يطلق [illegible] على ما يتألف منه ملزوم العلم والظن
اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب او مركب من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل
لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف فلا يستقيم الدور فان النقلي
الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقلي على ذلك التقدير
والا لكان نقليا صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ههنا [illegible] والمراد بالنقلي الصرف
ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان العقلي

الملكها

لصفاء

فكما

الحرف انه يفيد بعض معناه البعيدة عقلية كما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع
لاحتمال في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادة العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع
اي اليقين لانها متوقفة على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق لمعاني المفهومة وارادة
المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع متوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا
ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة متوقف على عدم النقل الى معنى آخر والى عدم الاشتراك بين معنى ا
المفروض ومعنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يغير
به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات ببعض منها وذلك بان يراد من اول الامر ذلك
البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ونسخ ما في وعلى عدم تقديم وتأخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره
وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذه الامور اعني
العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي
اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله او يجب
التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه
الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فأول الاستواء بالاستيلاء او حمل الجلوس على العرش كناية عن
الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياج اثبات
اثباته بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النبي بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل بتصديق الفرع
تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ غايته
عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق
ان الدليل النقلي قد يفيد القطع او من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء و
كاكثر قواعد النحو والصرف ووضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة قد يحصل بمعونة قرائن
مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء

وكونهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صلعم في معانيهما التي
يراد منهما الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر
اسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل و
نصب المفعول وجر المضاف اليه فانا نعلم معانيها قطعا فاذا انضم الى هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم
اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا تعارض
من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق
المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين
تتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباتها بها يكون دورا قلنا افادته اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض
وعدم اعتقاده وثبوته لا على العلم بانتفائه او كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او
نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه ينبغي ان يعلم ان العلم والظن على ثلثة اقسام القياس و
استقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال
الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما الاول كما في الاستثنائيات
المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام
واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من
قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال
ثالث عليهما هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما في كل انسان ناطق وكل
ناطق ضاحك واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي
هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه
بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن

لم يكن النهار موجودا لكن الشمس طالعة والاول اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة و
البعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمس والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار
صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الاوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال الاربعة لان
الواسطة اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما فهو الشكل الثاني
او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بحسب الحمل والاتصال والانفصال
ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملية والشرطية او من الشرطيات
الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا
اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني
ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة وباعتبار
مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي
مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل [illegible] لا تحصل المسلمات الا ... واحد منها
ينقسم على تحصيل المادة القريبة ايضا قسما واحدا الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره ولا ينفك كذلك الجزم في المقدمات
بحكم العقل وعبارة المتن يدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة ولا تخصيص له بذلك بل الاقتراني ايضا
بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني منفصل فالحجة اذن وكذا غير المتصل من المنفصل ومنه حقيقة لان
القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمين منه احدهما استثناء عين المقدم فينتج عين التالي والثاني استثناء نقيض
نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما
استثناء عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق اللازم ولا انتفاءه ولذا الصدق
اللازم لا يستلزم صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل حقيقي وكذا ينتج
منه اربعة لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين الكل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع

مفيدا ج
لا يفيد الجزم في النتيجة
ينقسم اليهما ح

الجزئين واما استثناء نقيض كل منهما فلا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو
فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستدعي عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعي عين الاخر
ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما المنفصل الحقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخران لا يفيدان الا الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن
يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن وهو تتبع جزئيات كل واحد بسبب حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم
انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهو نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فهو
الناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل
زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك
فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لاشتراكهما في معنى جامع بينهما
العقلاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان
لا يكون الجامع علة او تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان فهذا الحكم
القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لا يكون الحكم ثابتا فيها الا تبعا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء المباحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا
ما هو زايد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال
الوضع للمجرد ولان ... لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزم لامكان المقارنة يعني كل عاقل مجرد
كل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض المادية التي تحصل بسبب المادة وتمنع الوجود
من الكم والكيف والاين والوضع وامثال ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا لها

مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما
هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة
المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا
كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسما فانقسامها
اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة ويلزم منه ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من
المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل الجسماني قابل القسمة الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء مختلفة بالحقيقة فلا بد ان تكون
حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس
واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك
يصح ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معا
فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا
لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا للغير فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان
صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد
المقارنة المطلقة هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل المتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت عليها
لا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما
بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل باقية فيه المعقول حصول الحال للمحل

وذلك

وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بكونه حالا فيه او حلوله فيه تعين الثالث والمقارنة
المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنة المعقول
مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه
معقول اخر مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول الموجود
المجرد للعاقل بذاته مقارنة الحال للمحل وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل
ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت
ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ومتى صح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزام اجتماع المثلين فيتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له لا بعينها
فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد وصحة المقارنة اشارة الى ان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان
يقارنه معقول اخر وباقي المقدمات محذوفة وقد اعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما هو جواب لا كنه ذاته نعم يمتنع ان يكون معقولا لغيره فيجوز ان يكون بعض المجردات
بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كان المقارنة
المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص لخصوص المقارنة
العقلية لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد من حيث هو قابل لا
هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية والعقلية مما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة
العقلية يدل بعينه على امتناع بعض صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد
هذا الدليل واما بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها
بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يجد جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق

المقارنة على المقارنة في العقل العقول ليس لغوا تبدل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين يوجد دون قائم
بغيره فلا يتجه التوقف فلا دور وراءها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقول لا يمتنع
ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يدركه الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتغاير الكيفية
المزاج لمقارنة الشعور والمغايرة في النابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة و
المؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحدا او افعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور
الاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل
واحدا بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة
الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية فالقدرة تغاير الطبيعة بالشعور
لان تأثير القدرة بالشعور وتأثير الطبيعة لا بشعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار
نفس القدرة تصدق يكون مبدء افعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد واختلاف
والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني و
النباتية بالعكس بين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الى وصف غير مؤثر عند الشيخ الاشعري فلا يصدق على شيء من
التفسيرين اجيب بان ليس المراد بالتأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح
الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة وان لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى ابتداء مع
ما تقرر من التوارد ليكون فعل العبد بقدرته على ما ذهب اليه المعتزلة او بقي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم
مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول الى مكان قالوا لكونها صفة
شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى
قدرة لعلي والقدرة تغاير المزاج بالمغايرة في النابع يعني اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية
متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفية الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه

الكيفيات

الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الكيفيات
قد يكون لها آثار متغايرة ففي قولهم وتغاير الطبيعة والمزاج لمقارنة الشعور والمغايرة في النابع تغير
ومصححة للفعل لما قرر ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعل القدرة ممكنا صحيحا والامر للمقارنة جعله
ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا
فذهبت المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
فيتساوى نسبته اليهما وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله فلو تعلقت
فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على
القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة
الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرائط التأثير وهي بهذا المعنى لا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى مقدور غيرها بالنسبة
الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد
المتعلق بها شرط لوجوده دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقوة قوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم
بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها
بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الى وقت ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان
يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وبتقدم الفعل لتكليف الكافر والثاني لزوم احد الامرين
لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهبت المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول و
اختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان
حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا الله فرد

مستلزما

التكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل
لان القدرة يتميز بها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزم ان
يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود
تنافي الملزومات لازم لتنافي اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل
بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحذورين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ثم عدم انفكاك احدهما
من الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في الحال فان فعل ان
استمر الكافر في المآل فالقدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل
الحاصل فيما في التكليف والقدرة التي هي شرط احيث ان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان
يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة متقدمة على التكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما
يستحيل اذا كان تحصيل امر هو كذلك التحصيل وقيل جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فانه مع تشنيع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان اليهم
لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال
الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده آلي القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث و
ايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث وايجاد الموجود بايجاد آخر كما مر وعن الثالث بان كلامنا في
قدرة العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم
بل قدرة الله تعالى قديمة وله تعلقات حادثة مقارنة لافعال العباد وزعم الاشاعرة على ان الوجود
مع الفعل لا قبله لوجهين احدهما انها اعراض والاعراض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال
الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه انا لا نسلم انتفاء القدرة
ابديته وما بقي من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته لانه محال لا كلي في تعالى
لان الكلام في القدرة الحادثة لا في القديمة فهو باطل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالحق

محتاج

هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها و
استحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحصل القدرة بتجدد وحدوث مثلها فيكون انعدامها
تجدد الامثال على الاستمرار الى الفعل ورد بان الآخر ان وجد المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيوجد المقدور
او الحادثة وهو المطلوب والحق ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والافهم لا يقولون بتأثير القدرة الحادثة
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو
ان يكون الفعل موجودا معدوما وايضا ان لا يكون الالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة
له وايضا ولا ينتقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله فالقدرة القديمة يتعلق مع الفعل ومقدرية الفعل انما ثبت في زمان تعلق القدرة به اقول فلنجز مثل ذلك
في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل ثانيا بالحل وهو تحقيق معنى
قوله حصول الفعل قبل وقوعه فانه قد يراد به معنيان احدهما ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل
مشروط بشرط كونه قبله مح والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصول الفعل لكن غير مشروط بشرط
كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان
هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان
قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا له دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا لا يتصف بالامتناع
الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك
الزمان وصف وقوع كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل له كونه وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل فلا يلزم
اجتماع النقيضين وهذا كالآتي قعود زيد مع بشرط قيام او تمنع كونه قائما وقاعدا معا وليس لمح في زمان قيام
اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يمتنع وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور
واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد بالتشخص وانما تم بهذا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من جوز ان القدرة قد تكون

كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد
الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله فعلا متعلقا للقدرة الكاسبة
وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا تقدر زيد على فعل عمرو ولا تتصور اثنان هما كل لفعل واحد بل يكون كل واحد
من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالتشخص للفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد تحقيقا وانما قال
ولا يجوز وقوع المقدور ولم يقل ولا تتحد المقدور لما اشتهر عندهم انهم يجوزون ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان
مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر ولا يمكن ان يقع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد تحقيقا وانما قلنا لما اشتهر عندهم لانا سنعرفك المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان
يقع بالاخر وقد مر شرحها في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد
القدرة وذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد
على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون
قدرته المتعلقة بمقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان لكل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل
واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد وهو المعلوم بطلانه
وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي
وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لانه اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد
قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه
بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم باستحالته فانا نقول اذا
جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع
بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى
ويقابل العجز تقابل العدم والملكة واختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شأنه ان
يكون قادرا عليها فذهبت الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره الامام

كهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يعلم من نفسه الزمن كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع في
ما ثم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع
المانع والزمن ليس كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر حكم على الممنوع بانه يتاتى منه الفعل وهو كامل في ذاته وصفاته
وانما التعذر لامر خارج بخلاف الزمن فانه متغير في صفته الى صفته قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة
الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وكون القدرة عدمية لان العلة فيه عدم الآفة وان فسرت
القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وهي المكتسب اوما هو علة له فيجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة فسروا بالاخير المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد والخلق القدرة تضاد احكامهما اي تضاد احكام
القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون خاصا
لاحدهما فقط او الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق
ايضا والفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق
للقدرة ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشئ صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان
متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيثبت ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا
لا تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من
ان شيئك الصفتين المتنافيتين لا معانى لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين لوجوب كون
الملزومين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد وجوابه ان تنافي اللازمين انما يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل ولا تصادق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانضمامية ومنها
اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يقال ان
قصد الى تفسير الاسمي وتلخيصه فقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف

(margin) بدل الحليين

والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة [illegible]
والتشفي للغضبية وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولهما من حيث هو ملائم لان
الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث
اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر عنه الطبيعة فادراكه من حيث انه ملائم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا لا يظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من
اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا
المعنى اشار بقوله وربما لا يحصل من الادراك تخصيصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى
المدرك لا في نفس الامر فانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في
شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله وتختلف بالقياس اي تختلف اللذة والالم بالقياس
الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان
عن التعريف بما نجده من انفسنا حالة نسميها باللذة وعرفت ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة
نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر
ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر والا لكان في حصوله لان الحجر الصلب قد شهدت
ان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى هذه المنافاة [illegible]
ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر اجيب بانه لعله اورد على تقدير احتياجهما الى التعريف دون
استغنائهما عنه ولعله تصور الكنه مانع من الالتباس لعله [illegible] لتصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في شرح تعريفهما يستلزم
تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الى حصل غير الالم كالاكل عن الجوع والجماع لدغدغة المني او عسره وكل لا يمنع جواز ان يكون ذلك
احد اسباب اللذة بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا فاتت
الى الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوالها ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة اذا ما [illegible]

مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد
تحصل اللذة من غير شائبة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل
الخلاص عن الالم غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات
وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والى المقام الثاني اشار الى المنع الاول
بقوله وليست اللذة خروجا عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية والى المنع الثاني بقوله ولا [illegible] ولو سلم
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في نسخ
الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء
الالم يعني الحسي سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فان الحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا
البارد يولم لتفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتخالف اليه ويلزم منه
تفرقها عما يجذب عنه والكثيف [illegible] المظلم يولم لشدة جمعه والابيض العفص لشدة تفريقه والمر والحامض
من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص القابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في
المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عن
طاقة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من [illegible] بسكين شديدة الحدة في الغاية لم
يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يعد
العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فريثما يتأدى العضو المقطوع بالة
الى مزاج يستتبع تحصيل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما
يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا
فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات

كسره جد الان هذه الامور الموجبة لتفرق الاتصال لا تخص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء و
اجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب في ان يكون مشروطا بشرط
يختلف به المسبب لتعدده على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاعتداء وان كان متكثرا لكنه متصوره
فلا يحس به لتصوره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة الكريهة في لسعة العقرب فيجب ان
يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب عنه اما بمنع لو كان الم لسعة العقرب
لنفس تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة
العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس
عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا او لو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر
في الخارج ويكون ذلك الامر سببا للاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم ان
احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء
المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي
ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي لا يبطل مزاج الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال
والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ولا يولم الابرة بل ليس للاحد هما نسبة الى الاخر
بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة
صاحب الغب ولهذا يذوب المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب حرارة الغب
يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس لشرطه انفعال الحاسة كالكيفية الكاسرة
ويكون المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتها لا يحصل تأثير للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس بل يكون شعورها
بالتأثير ادراك الكيفية المتغيرة في العضو وزوال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فلا يحس ان
يتنافيا لان هناك سالم من فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية التي فيه فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف
فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة وحاس المنافر الذي هو الالم ولذلك كان الم سوء

اولا استمرت لضعف الشعور بها تدريجا او لحب استمرار ما يقبل الالم بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس
بها فيضعف التأثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المؤذيات المستمرة والحصول الموافقة بين كيفية الحاس و
كيفية المحسوس ولذلك فان المغافص بالمام يستحس بهوائه اولا حتى يشمئز منه ثم يتدافع به وذلك لما كان كيفية
بدنه لكيفية الهواء الحمام حتى اذا لبث فيه ساعة واثر فيه هوا الحمام والسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية
هوائه مزاج لا يدرك سخونة هوا الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهوائي العقلي اقوى لما كان
كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا اما حسية او عقلية والحسية
اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة
لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من طعام ونحوه من خسيس كالشطرنج والنرد فيعرض له ما يكسع الانقاع وينظم
تنتهي في نفسه لما عارضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منها جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت
الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف وادرك يكون لذتها اتم واقوى كما
ان لذة الغير المحموم مع الطبيب اقوى من لذة العليل المريض وكذلك الادراك كان اقوى يكون اللذة اكثر
كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة
في غلبة اعظم فان العشق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من
القوى الحسية لانها مجردة مطلقا من الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذواتها وادراك القوى الحسية
بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبراة من الشوائب المادية ومدركات القوى مادية منغمرة في
الشوائب لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من
الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذهب كثير من المعتزلة ومنهم النظام الى
ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه
بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه
منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد وهو المسمى بالداعي الى الفعل والترك اما الارادة فهي ميل يعقب الاعتقاد

النفع كما ان الكراهة انما تنبعث من اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث
فينا ميل بعد ذلك الاعتقاد وورود بانه لا يتحقق بمجرد اعتقاد النفع او ظنه بل النفع له او لغيره ممن يوصل خيره وحب لكن
وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وذلك الميل انما يحصل لمن لا
يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالسوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد
المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا
عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه فلا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة
فاما العلم بالنفع او من وحشة لا يكفر بها طلب مرجح يختار به احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يكن الا
لم يتوقف سلوك احدهما حتى يتفكر في ترجيح ومكنه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا داع يرجح في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما من غير داع يدعو اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بانه اذا استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره
احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور ترجيح منه اصلا وقالوا ان التساوي من
جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه والجزم في هذه الصور المفروضة من مرجح
اعتقاده او لولاه لم يختر شيئا فما فرض تساويه وليس جزم من عدم الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الامور
المذكورة صارت سببا لعدم اسباب الشعور الى ما فيه فلاجل ذلك لا يفرق الهارب الآن انه كان له شعور
بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليمين
لان القوة في اليمين اكثر والقوى يمنع الضعيف كما هو المشاهد من تقديم يده على غيره واما في القدحين والرغيفين فيختار
ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالعلم ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء
نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او متضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازم فلما مر ان
النسبة بين كل متغايرين منحصر في هذه الثلاثة واما بطلان اللوازم فلانها لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما

فما كره ضده واردا لو كانا مثلين لشيء لكان يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد والحلاوة
فالارادة تجتمع مع ضد الكراهة الذي هو الموضحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد
ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان والجواب ان ما ذكرتم من جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهة ان
ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجب لانه لم ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر جائز او يجوز ان يكونا متلازمين
لامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم او ضدين لشيء واحد كالنوم للعلم والقدرة فلا اجتماع كل مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على سبيل
مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح اليه يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث
يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
ولا شك انها بهذا التفسير المذكور يتعلقها بالضدين والاجتماعها مع الكراهة من وجهين ثم لو فرضت باعتقاد النفع او
بميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به وقد يراد الشيء او يريد
من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انهما
على تقدير الشعور بالضد معنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول
لا معنى له سوى الاتحاد ومنها بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم
الشعور بالضد لا يقال يجوز ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل المراد ان ارادة الشيء الذي يكون
ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك
والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم
كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان وجب منع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة بل يكون من الامور المشعور بها ولجواز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد به الاخير بما مر من تفسير الارادة على رأي الشيخ وشيعته والى
المذهب اشار المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي

ارادة احد المتقابلين لازم لكراهة المتقابل الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر
لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمتقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى المتقابل اراد تصحيح هذا المذهب اولا بانه
ان ارادة الاتيان بالفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا
خطر الاتيان بالبال وبالعكس فيهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة بان هذا في الضد جار دون المتقابل بتقابل السلب والايجاب واما المنع الثاني فعدم وروده لكنه
انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انفا
ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجب المراد اعني لزم
وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن الارادة واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة قال الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا
يوجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانه لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت معادلة
دواعيهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب انه قد
معتزلة البصرة انها يوجب المراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل الجزء من نفسنا حال
الايجاد للفعل لا غيرنا عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل
ويتغير الرأي بدا به واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم
الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع
ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل والقصد اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما
على الفعل غير موجب له وانما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط او شرائط او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعد ما ايضا واذا لم يمكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فيجوز ان
ارادة متقدمة على الفعل لا يسمى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة واما ارادة مقارنة له من القصد وجوزوا الى
ايجابها واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل

والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا
كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما
بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة
قد يتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد يتعلق
بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز
ان يعتقد الشخص النافع اعتقاده المنفعة [illegible] الميل اليه فيعتقدهم يميل الى ذلك الاعتقاد [illegible]
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادة [illegible] مقدورة لنا والا احتاج
حصولها فيها الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير [illegible] على
الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادا للعبد بارادة
اخرى اولا فذهب الاشاعرة اولا لانه [illegible] فعل عن فاعل قادر عالم به فاكرهه الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون
الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان يكون الارادة المخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة متعلق بالمقدور وغيره من مثلها
الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور لها على ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد
ويكره غاية الكراهة نفسه [illegible] والاشتهية بل قد تنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان
فيه هلاكه فقد وجد كل من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود
وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي
اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام منفور عنه لذاته [illegible]

النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عند الاطباء وعندنا
والسيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي قوة مبدء الحس والحركة فكان هذا هو المراد
بالاول المتبرع فقوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة
المحركة ومعنى اعتدال النوع على ما هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه
بحيث اذا اخرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان
فاض عليه قوة الحيوة فانبعث منها بواسطة الاتها الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع
المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدء القوة الحس والحركة فيتغايران بالذات وكذا تغاير القوة الغاذية
لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لان هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدء قوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في
النبات والحيوان حقيقة واحدة فيلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه ايضا فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة
الحس والحركة والقوة التغذية ايضا بان الحيوة موجودة في عضو المفلوج وفي العضو الذابل والاستسقاء العضو
والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس في
الحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر
عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان الصادر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو من التعفن مثلا فاذا لم
يصدر عنه بالفعل الحس والحركة وعدم قوة التغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان تمنع قوة من بعض
آثاره دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطة
باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا
بالتاليف من العناصر على ما مر وتفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرائين فالحيوة عند
الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب المعتزلة وكثير من المتكلمين
بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي ولعدم

سريان الروح في العضو لسدة او شدة رباط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى
ليس مشروطا بالبنية لما ذكر فيقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في الجزء البسيط والجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع
كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر
فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء والجواب ان الحيوة لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط
لاسباب مرجحة من الخارج كما تقول يكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة وحيث قالوا تقوم بالجميع الذي
هو البنية المؤلفة وليس ذلك من قيام العرض باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل منها بالاخر
بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او لانه يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من
غير عكس ولا تماثل الاجزاء كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال لو كان الحيوة غير مشروطة
بالبنية حيث تحقق في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بقيام حيوة بالجزء الاول
لا يستلزم عدم اشتراطها بوجود الجزء الاول الذي به تحقق البنية ويقابل الموت تقابل العدم والملكة لان
الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا المطلق الذي يعم فلا يحكم الحيوة من الجنين موتا
فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي
ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واخرج
بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو
اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق
الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي
والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية
تحدث بعد ان لم تكن يعني تتصف الاشياء بها بعدما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احد العمى بعد ان
كان بصيرا فلا حاجة الى ان يراد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره

الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اى لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلها او اكثرها
لكثرة الصحة والمرض بل لتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص
بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على
المجرى الطبيعي غير مأوفة فاورد ما هو صحيح بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنها في الوجود
حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام
لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات ولا ذكره
الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا ويوهم اذ الافعال من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك
سليمة ليس بصحيح والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جواب
هذا الكون في تعريف الشفاء مكررا الكل الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ في مطلق الكيفية اما
ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر
عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة
البدن بصحة الافعال المحسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا بالاخفى
واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة
وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم وليست العلة من حيث هي مزاج او
الم وهذا يشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة
تحدث هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال
فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس
الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اى هذين ويعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس
الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفيات
النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه انما هي الكيفية الغريبة التي بها خروج المزاج عن الاعتدال على

لان الكل

بصحيح بوجه بحيث يتألم حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهي من
مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد او
مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار
والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات واما الاتصاف فمن ان
ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يجعل تحت
مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون
التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية
تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا اما قيل من انها منوعات المطلق عليها اسم الانواع وذلك كما تطلق
الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع ان من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم و
الخجل والحقد فقد تعرض جنس كيفيات تابعة لها يترتب عليها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها
حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل
قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب هو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة تبرما من المؤذي والهم
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه حسن متوقع وسوء مخوف من جهة
وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك
قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث
ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد في تحققه من ان
احدهما غضب ثابت والالم تصور صورة المؤذي في الخيال فاشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون
الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا شدة الشوق الى تحصيله فلذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء
ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والكيفيات المختصة بالكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتحديب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع

من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والتحدب والتقعر

الانحناء للخط والسطح والتقعير والتحدب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد وحيث

ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد عد من الكيفيات المختصة بالكميات

الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات

المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات

ان يتضمن ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا ينافي من كون الخلقة

محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو

قسم منها اعني الالوان مختصا بالكم هذا ولكن لا يخفى ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة

اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازواج والافراد

لان صفة منها شيئا وثلث وربع وغير ذلك الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوه من انواعها واجيب بانهم لما

وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبار تصنيف الجسم الحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا الا في غيره هناك

اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان الغرض من الخلقة ... انما هو

جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الكم

الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب الكمية كالاستقامة و

الانحناء والزوجية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب غيرها كالخلقة

في الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم مشعر بان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون

حاصلة من اجتماعهما وهو الاقرب الى حمله على جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس

الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام ... لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما

اذ لا معنى للخط المستدير الا ذلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية بل حصلت

نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء فصول منوعة لا لوازم

للفصول المنوعة يستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر

منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه اشد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان كل قوس فهي اعظم من وترها

كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك

النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات الخط باق كما له لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما صفتان

عارضتان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع تباينهما على حالهما كما في

الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في

ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق هناك تدريجي في المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق في

اثبات ... والكلام من الجانبين محال وتفصيله في الرسالة الموسومة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة وقد يرسم

الخط المستقيم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع بخلاف المنحني فانه ينطبق قوس

من احديهما على الاخرى في بعض الاوضاع لا في جميع الاوضاع فلا ينطبق وذلك اذا جعل تقعير احديهما في جانب

تقعير الاخرى وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهاياته ودير لا يتغير وضعه ورد بان مثله توهم كاذب اذ لو صح لتغير

وضعه وقد يرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهو الاقرب الى فهم العامة

الا ان الاول ادل وان يعرف استقامة القدح او تقعرها في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط

المفروضة فيه وكما انه موجود كذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة

وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وقد يتصور

وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول

واعترض عليه بان اراد القياس العقلي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم

... ثم كان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة واقول انما اراد ان

الحركة الدورية موجودة لا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة لا شبهة

موجودة لا شبهة والتضاد متحقق بين المستقيم والمستدير وكذا تعارضهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للمستدير

موضوع

لان المتضادين لابد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم
يكن عارضهما يعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي
موضوع المحيط الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي
كالمحيط للاسطوانة وكذا المحيط المخروطي غير مستو وقد يوجد فيها خط مستقيم وعلى تقدير تسليمها ايضا نقول لم لا يكون ان
يكون استدارة السطح واستواءه شرطين لحصول الخطين في الموضوع الواحد القابل في حد ذاته لتعاقب المشروطين
عند تعاقب الشرطين عليه لا يخرج من الموضوع [illegible] حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد
واما قوله لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم
عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد
والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكره ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا يضاد الاستدارة
لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقوس غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان المستقيم الواحد مع تشخصه
اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما عرفت في مبحث التضاد وايضا كل
قوس يعرض ضد الذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم كذلك من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ
من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشئ منها لان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات
فتكون اي من حيث طبيعتها المشتركة هنا مخالفة للمستقيم ومضادة له انا لا نقول الوجود لا استدارة الا الجزوية انما
الموجودة في الخارج ما هو مستدير معين والاتم من المستديرات المعينة اولى بالمضادة وقد عرفت ان امتناع حصول
الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبها المستقيم في الموضوع فلا يكون ضد اله [illegible] لا تعاقب المستدير
والمستدير لا يحد طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون للمستدير الواحد اضداد
لا نهاية له واعترض عليه بان القوس التي لو ترها المستقيم المذكور من العظيمة التي علا مدحت الفلك الاعلى اعظم ما
يمكن ان توجد في الخارج من القسي المذكورة في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والتشكل [illegible] الحافظ

او الاكثر

الحد او الحدود بالجسم بحيثيته احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة
نحو اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل
بسطح وقد يطلق الشكل على ما احيط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة به اشعر بان الخلقة هي
كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة و
هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى مضافا
حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا وله خواص
الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا انسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه
مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا كما يقال الاب اب الابن وان الابن ابن الاب
وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ولم ينسب الاخر الا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو
الانسان لم يقل الانسان ابن الاب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة
للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اليها اما على التساوي كحرف في
الى بين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى العبد او على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر
ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال
كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة
كون الشخص بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم
والمتاخر بحسب الزمان متضائفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان
التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن موضوعهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضائفين هناك في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ
بين المتضائفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما اذا اخذ

وحدة مقيدة بمكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلا متنافي ذات المعروض وحده
وتعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول وللجوهر كالاب والكم كالاقل والاكثر والكيف كالاحر والاشد كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والاسد ... والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد
تحيفا وثبوته ذهنى وذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة فى الخارج واحتج المص واستدل
عليه بوجوه واشار الى الاول منها بقوله والا لتسلسل اى لان الاضافة لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل
وحلولها فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة
ولا يمنع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض يورد على هذا الدليل تقريره ان يقال انما يحتاج فى
كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج فى كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل
هى مضافة بذاتها فلا تتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من جهة المضافية بل من حيث ان الابوة لا تتم
حالة فى محل تعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه لا بذاتها ... لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم حصولها
فى محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها وحصولها فى محل ليس له معنى بعدها ... كونه حصولا فى ذلك
فلا جرم كان حصول ذلك الحصول فى المحل نفس ... ما قيل ... وجود الوجود لا نقول حصول الشى
فى محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشى وكيف لا وتحقق الشى فى نفسه متقدم بالذات على حصوله فى محله ولا متصور تقدم
الشى على نفسه واشار الى الثانى بقوله ولتقدم وجودها عليه يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
سائر الموجودات فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها ... تحققت تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة
موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه ...
من ان الاتصاف من قبيل النسبة المتكررة التى هى الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشى على
نفسه ليس بشى اذ لا خفاء فى ان الاتصاف شى لغيره ... هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب
والابن واشار الى الثالث بقوله ولعدم التناهى فى كل مرتبة من مراتب الاعداد يعنى لو كانت الاضافة
موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين

مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد والفرض
عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد ولا ترتيب بينها وان كانت مراتب الاعداد فى انفسها مترتبة
اشار الى الرابع بقوله ولتكثر صفاته تعالى يعنى لو كانت الاضافة موجودة فى الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى
لا نهاية والتالى باطل بيان الملازمة ان له تعالى بالنسبة الى كل الموجودات اضافة فتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات
واعترض عليه بان بطلان التالى ان بنى على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى
الموجودات لا ترتيب بينها وان بنى على ان الكل ... على ... ليس له صفات موجودة غير متناهية كان ...
... وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان مع كل حادث اضافة والاشكال انها
انما ... بعد حدوث الحوادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها بل
بوجودها فى الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض وليس كل مضاف مشهورى المضاف حقيقى بمعنى لا يجوز ان يكون
مضاف حقيقى واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقى عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا
تعلق المضاف الحقيقى الواحد بمحل وحصل منه ومن محله مضاف مشهورى وجب ان يتعلق مضاف حقيقى آخر بمحل آخر وحصل
مجموعهما مضاف مشهورى آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان مخالفا فى الحقيقة
لصنوه الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين ولا يخرج الاختلاف والاتفاق فى حص
كل احد من المضافين المشهورين بما هو من المضاف الحقيقى ... الاختصاص كان الاختصاص الموصوفين الواحدة
بالشخص فيكون هناك تغاير فقط من الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهورى بالحقيقى اما باعتبار امر
زائد فى الطرفين اى باعتبار امر حقيقى موجود فى كل واحد منهما او فى احدهما او لا باعتبار امر حقيقى موجود فى شى منهما
مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالمعشوق بصفة من جهة ادراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق بصفة
بجماله ومثال الثانى العلم فان اختصاص العالم بالمعلوم من جهة العلم الذى هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم به
لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية فى المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث
اليمين واليسار فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية فى شى منها الرابع اختلاف العرض الذى

وهو النسبة الى المكان يعني كون الشي في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويفسرونه بوجوده [illegible]
دون سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة [illegible] الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان
يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر الامكان دون تحقق الثالث [illegible] ليشمل افتراق
الجوهرين بحيث لا خلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون
وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان [illegible]
الحيز في السكون قيد لا بد منه [illegible] الى كون الذي لا يتحرك قطعا فلا حصول في حيز ثان وكذا [illegible] الحصول في الحركة
لجواز ان ينعدم المتحرك آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر
لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في
الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث
الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قوله حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى
ان الاكوان لا تنحصر في اربعة [illegible] فان الله خلق جوهرا فردا لم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه
ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي ابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز
وهو سكون بالاتفاق [illegible] على السكون غير مشروط فيه [illegible] وادعى الجمهور ان الحصول الاول في حيز ثان حركة
[illegible] والا فسكون الكون الثاني في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما
موجبا لاختصاص الجوهر بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نعلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني
حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على [illegible]
مجاز لان حقيقة الكون انما هي الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض مختلفة [illegible]
لا حصول [illegible] بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص لان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر

والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على
التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الدفعة
ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو متحدد بالحركة فيكون التعريف دوريا فعدلوا الى التعريف المذكور قال بعض
الفلاسفة ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية [illegible] الحس عليها والآن والزمان
فبيان انيتها الامور في الوجود الا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل
الحركة معرفة للآن والزمان الذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام والمراد بالكمال ههنا ما يحصل
بالقوة كما ان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصور
[illegible] في مفهوم الكمال [illegible] ما يحصل فيه لكنه ليس يعتبر ههنا [illegible] ان يكون الحركة [illegible]
في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له وافتراق بالاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان
[illegible] ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه
متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها
الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك
المط حاصلا بالفعل والا لوجد حصول المط بالفعل فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي
كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيثية اخرى بخلاف سائر الكمالات [illegible]
جسمية او شكله او نحو ذلك بل [illegible] التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر [illegible]
كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين
كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا وما وراء الامور المذكورة في تعريفها لا يتصورها الا الاذكياء [illegible]
[illegible] في التعريف يدل على تصورها بوجه ما [illegible] لا على تصور حقيقتها [illegible]
[illegible] تمييزها عما عداها وتحصيل صورتها عند العقل بل هو تحقيق وتبيين للمعنى المسمى بالحركة [illegible]

كانت او غير آنية فالضرورة كون التصور اخفى من التصور بمرتبة الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل او
لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال ان تصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى فقد يورد
فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي و
اعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم
فليس هناك كمال اول وثان ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة
كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويمكن ان يجاب بانا اذا اعتبرنا حدا من
الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويحصل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف
ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بحسب الوهم والتشبيه فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هو التعريف
على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا
انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما
تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون
الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى
التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل آن الوصول
اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك
الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به وهي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعونة الحس ان للمتحرك
حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن تختلف
نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فبتوسط
استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه
لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق
على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى

لذلك

لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لا يستقر الوجود في الاعيان لان المتحرك
لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يكون ما بين آن
حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا
حال الوصول اليه [illegible] لانقطاعها ولا بعده وذلك ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا قلت ان اردت انه لا توجد قبل الوصول
الى المنتهى آنا ما قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت انه لا يمكن ان يكون [illegible] آنا او زمانا
انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون
عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك
الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة الا المتحرك الآني مثلا
ان له من مبدأ المسافة الى منتهاها آن واحد فلا حركة له من الآن بل هو ساكن مستقر على آن واحد وان تعدد
فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب
المسافة من اجزاء لا تتجزى وان فصل بعضها عن بعض الى متوسط بل تحرك الا في ذلك الزمان فلا يكون الجسم في زمان سكون فلا يكون الجسم
كما ان هناك بعضها ببعض وان لم تتصل عرفت بطلانه لانه لا يتم عند الحدود الى المسافة من حيث التشخص
الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاي هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص
هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ
ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر
لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة الى حدود
المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة
كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض الحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور
اعتبارية بعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها
هناك نسبة فان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وآن سابقين واحتمال تتالي الآنات انما يكون

بان اجيب

بمعنى المتوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدء والمنتهى فحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان
المتحرك في الآن مثلا ان كان له من مبدء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الآن بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان كان له اينات متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة
واما ان لا يستقر فلا يكون في كل آن الا آنا واحدا فتلك الاينات الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات
وهو باطل واما متعاقبة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينات فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في
الحركة الكيفية والكمية والوضعية واما بيان ان المتحرك من مبدء المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر كونه متوسطا
بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى الحدود والمسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما ان الحدود والمسافة بحسب الفرض
كذلك تتعدد الاينات بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة كذلك لا يمكن ان يفرض
في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اينات غير متناهية كما ان
كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا الانقطاع في الحركة ولا
كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى
فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين بينهما يمكن ان
يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان المتحرك في الالوان المتشابهة له لون [illegible]
واحد من اول التحرك الى منتهاها مما لا يقبله الفهم ومن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان
يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها اذا لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا
في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي
يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء
المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا تكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد
جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة
بالمعنى الثاني فتقرر انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان [illegible]

مطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمان الماضي والمستقبل وثانيهما
القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي يعتبر
الحال بالنسبة اليها [illegible] الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال وكذا
في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال
موجودة فيها بل الحاضر منها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول [illegible] المتقدم [illegible] على اي حال [illegible]
اي الحركة تتوقف على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدء وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله
على المتقابلين لان المبدء والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك
واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي
تقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة منسوبة الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها
الزمان فان الحركة لابد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار وانما توقف الحركة على هذه الامور
لانه لابد في تحقق الحركة منها على ما صرح به الا ان الزمان لما كان مقدار الحركة على ما [illegible] هذه الامور الستة ولا الحركة
لابد في توقف الحركة عليه [illegible] توقف الحركة عليه في حركة الشيء [illegible] كالبياض في الوجود من سواد [illegible] يكون
[illegible] المنتهى الحركة قد يبنى عليه [illegible] متوقف وجود الحركة متوقفا على [illegible] فان الحركة من حيث انها
عرض لابد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لابد لها من علة فاعلية ومن حيث انها
امر ممتد غير قار او مستمر [illegible] الامر الممتد لابد لها من زمان ولابد لها ايضا [illegible] من مسافة او ما يجري مجراها و
لا استلزام الحركة للمبدء والمنتهى فالاظهر [illegible] الحركة الى [illegible] المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا [illegible] لها ثبوت مبدء ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورة [illegible]
فرض لها مبدء ومنتهى [illegible] الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف عليها الا وجوده بالفعل [illegible]
لا يستلزم المبدء والمنتهى الا ان يراد انها مستمرة لامكان فرضهما بفرض القطع [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] كما [illegible] الحركة [illegible]

بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة فهو كذا او قيل انهما لما كان لهما كمال ما ينتهي اليه فذلك هو المنتهى ودود

لجواز ان لا يترتب عليهما ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لهما منتهى بالفعل كما عرفت واليه قد يتحد ان فلا غير

ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير

كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان وذلك اما ضربا ... قد يكون

مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان

متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فليس منهما

تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين من القرب من الفلك والبعد عنه ولا شك ان

مبدا الحركة ومنتهاها الكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله

ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ماهيتهما ان له كما يلحقه الاول المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين

بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى وهما اي حينئذ كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على

سبيل التضاد واما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا انما يعقل

بالقياس الى المبدا واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان ... وليس احدهما عند الاخر فيهما اما متضايفان

واما متضادان لكن ليس كل منهما يعقل مبدا الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد والثاني رابع الاعتبار

الاول بقوله احدهما بالنظر الى ماهيتهما ان له فان المبدا والمنتهى انما يتقابلان للذي المبدا وذي المنتهى وهو المتضايفان

انتهى المعلول وتتم لا شك ان المعروض للقسم الحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الى المكان المنتصب بالجمع يعني

الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث المطلق المسمى يعني الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف عنهم

بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها بتبعية الجسم تتبادر بالعرض والمعروض

المقيس للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات فانه انما هي متصفة بها بين الجسم حيله

وبالذات وما هي وربما يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا اتضح هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك بهويته

الحركة اي لا يجوز ان يكون الشي الذي عرضت له الحركة حقيقة هو الشي الذي عرضت له الحركة حقيقة واستدل على

نفل

ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة مي الحركة اي ما علة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها

فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود وفيه تحقيق الحركة

المركبة منها وهو المراد بقوله الشي المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة للحركة وابحث

نعم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك

الذي هو مستمر ... كالنفس كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال

حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما في الحركة في الطبيعية التي

هي حركة عند كم الجسم مع كونها مستمرة وانه قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها

مستمرة الوجود وانما تستند الى منتهى المسافة وانما لا جزء لها كما اتحد او المسافة وان الحالة العارضة لها القبلية

الى الحد والمفروضة في المسافة عوارض مفارقة لها فلا تفيد لاحقة والتحصيل فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر المقتضي

لوجود هذه الحركة المستمرة وقال الكاتبي غرض المستدل هنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر

في اقتضاء الجسم الحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في

ذلك الغرض لكن لا يتم هذا الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو

المحرك بعينه لتم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله لدم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام

ساكنا وانما بعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لتبعت الحركة

بقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي

الجسم المطلق المقتضية للحركة بذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في

الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة

مشروطا لا بعموم ولا بدوام فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وكان

هنا ينظر سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء

الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك العنصري مقتضيا للحركة

ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين ما ينقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله لكن خلاف الطبيعة الملائمة المستمر في حال ما
يعني ان الطبيعة مقتضية في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا
فمقتضيها التحصيل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول بتمامه بل يقتضي الجزء الاول لتحصيل
بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول بعد الذات ولا يلزم من عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة
المقتضية لها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الملائمة التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان في هذا الجواب
كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما سلفنا في الجواب عنهما والمذهب الرابع اي
المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى
بيان ذلك بقوله لان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى
والجدة دفعة والانفعال حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجواهر انما توجد وتعدم دفعة لا تدريجا بيان الملازمة ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء
يتبدل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف
الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة
وان كان حالا في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد
لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل
منها في آن فلا بد ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منها في آن زمان لا يكون شيء منها موجودا فيه او لا
يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة
وهو [illegible] بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل
منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات وجب ان بقاء الموضوع مع ان الكيفيات وسائر الاعراض حالة
فلا يلزم من خلو الموضوع عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر
المتعاقبة انتفاؤه على ما مر وان اعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك الا انه يلزم شيء آخر وهو انه اذا جعلنا الموضوع

المراد بالبسيط ههنا ما لا يكون مركبا من جزئين محسوسين متغايرين وان كان مركبا من الهيولى والصورة المحقق ع ك

في زمان عين الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما يقتضي بقاء المتحرك حين بقائها
ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا الكيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان بحسب مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة
الارض دفعة ماء ثم هواء ثم نارا كذلك ايضا حركة والا فلم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه
وقد مر جوابا ان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء
قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك الايني فيما بين
المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض فيه بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية
كل واحد منها مفروض في آن فقط وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض
فيها كيفيات غير متناهية مفروض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الايون
والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد
متناه ولكن اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك
اذا فرض في الحركة اينان او كيفيتان وجب ان يكون بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات
لا تقف على حد كما لو شئ في المثال السيال الذي يتبدل افراده على ما يطلع ويتعاقبه التجدد لا بد ان يكون عرضا
ليقوم بمحله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق
الصورة لا على صورة شخصية فيجوز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع تعاقبها
بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كما في الكيف والفرق بينهما ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها
موجودة بدونه وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر متقومة لمحالها حيث يلزم من تبدلها الى الحال على الوجه
المذكور ان يكون محله متعددا بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا معينة
بالفعل الا ان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور حركتها من شيء الى شيء فاذا تحركت

الهيولى خالية من ان يكون حال كونها متصفة بالفعل مقصورة بصورة معينة ثم تبدلها الى اشياء منها فمنع ان
تحرك في الصورة بالذات لانا لو سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال كونها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور
متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى من تلك الصور ذات
متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة تحركه وانتقال من حالة الى
حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا الاشياء بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة
المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة
بالفعل لما كانت كذلك البحث في ذلك بعد تمام القول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصور الجسمية الا انه
في عدم حركتها حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية اذ الجواهر المركبة وقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض
بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالة الحركة في الجواهر المركبة وما ذكر من انها منعدم بانعدام
جزء منها فمتى انعدم وقعت الحركة في جوهر مركب فيه ان يزول ذلك المركب من مخلطه ويتدرجا حتى يحصل مركب اخر و
انعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها وقع لما مر من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة
فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو نسبة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان
معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير حالة
تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وعلى هذا ان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات
الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض الماء واشتد بكونه من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار كونه اضعف
من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد
تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذا اذا كان جسم في مكان اعلى
ثم تحرك الى الاين حتى صار في مكان اسفل او كان الاصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم
مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور
من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكلا انتقصوا بجا هذه الاضافات بانها مع تغير جانبها

في النسبة الا تتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع تبعا متبوعا بها على حالها لما عرفت من انها لو
تغيرت في النسبة بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا في النسبة غير مستقلة بالمفهومية بل هي تابعة لمعروضها
لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
بان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما لا تبعية لشيء واجيب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافات
ومتى بالمفهومية وكونها نسبة حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونها تابعة لمعروضها
في الاحكام واما المدة فيمتنع دفعة فلا يقع فيها حركة واعترض بان العامة اذا اخذت النزول والصعود انما
تغيرت هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما متى فلما ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة
بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون متسخنا باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد
توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن الممتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين
واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فيكون زمان سكون كما بين في الكتبي الا تشبين
المتضادين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان
هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر مع انه نوقض
باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا
لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فيتخللهما زمان
سكون كما بين في الكتبي الا بين المتضادين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق
ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصل بينهما آن هو الفصل المشترك بينهما
والحق ان الحركة فيهما تمتنع لا لما ذكر بل لان التسخن والتبرد يستلزمان حالتين نسبيتين فلا استقلال في التغير فالحركة
فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان الموجد مع تسبب
سببا او طبيعة قد يجوز كذلك والآلة قد يكل من الكلال بكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في
الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في اثره كذلك القابل

واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيمتنع الحركة فيه اولا وشبهها الحركة في الفاعلية والاكثر ان التسخن والتأثر
يستبين التبدل في التأثر فيمتنع الحركة فيها المقولتين معا في الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة على وجه
لصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل انواع الحركة
في المقولات الاربع مبتدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان تتباعد اجزاء الجسم بعضها من بعض ويداخلها جسم آخر
غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من
الجسم الغريب كما في القطن الملفوف وهذان من مقولة الحركة في الوضع وتطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف
على غلظه وهما من باب الكيف واستدل بعضهم على امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى و
الصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما تقتضيه الاسباب فيجوز ان تنتقل
من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما يتم ذلك على
اصل الحكماء لانها عندهم قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يبقى معها من ذلك شيء كلا
ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند المشائين فربما يتخيل ان لكل جسم مقدارا معينا لا ينفك عنه وبهذا
يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل هو جار على راي من يجعل المقدار زائدا على
الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى
ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة المقتضية لاتصاف كل منهما بمقدار الآخر فلم
يمتنع اتصاف الجزء الى مقدار الكل كالتخلخل وعكسه كالتكاثف ثم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا او يمتنع
كونه جزءا فيمتنع ان يكون على مقدار الكل ح على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار
الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته
ان ذلك انه انتقال الجسم عن مقداره يكون لا الى نهاية بل جاز ان يكون للصغر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز

على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتعداه وبالجملة فالمعتمد بيان امكان التخلخل والتكاثف
وهو لا ينافي الاستناد في بعض الصور المانع اقول الكلام اختصاص كل جسم بمقدار معين فالمعتمد بيان ان الامكان
فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص هي
الصورة الجسمية بكون جزء من المقتضي هذا المقدار فلا تقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزءه لا يتمكن انفعال
الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عنها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة
اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يمكن متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة لم يحصل
بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات الامكان التخلخل والتكاثف
لان ادلتهما دالة على وقوعهما والوقوع يفيد الامكان والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة
الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يدخل
في راسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وهذا الطريق يكون في الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة
المنافذ جدا بماء الورد وانما ذلك الدخول لا لانه يحدث فيها خلاء بان اخرج المص منها بعض الهواء وبقي مكان ذلك
البعض خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر
حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد
بطبعه الى مقداره الذي كان قبل المص فدخل الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني الآنية اذا اطبقت او سد
راسها واغليت فعند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء فازداد
في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتنصدع وقد يستدل بان الماء اذا اجمد صغر حجمه واذا اذيب عاد الى حجمه الاول
وذلك اما لان ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء اليه حين عاد الى حجمه الاول
بل صغر حجمه حال انفصال ثم ازداد حال انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية بما ينضم اليها
داخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول بعكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء
الاصلية بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية في الاعم المشهور ان النمو والذبول انما يكونان

الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي
كان عليه نعم صار كل واحد منهما في اسراره وضعيه او كبيره لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب بان
الاجزاء الاصلية ازداد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ثم دخول الاجزاء الزائدة في مسافاتها و
نقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكاره مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان الاتصال
الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المحقق وان كان قول
ما قاله الامام واعلم ان عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال ايضا منها قول
قد ذكر ان المراد بالحركة في مقولة ان ينتقل ذلك الشي بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها
او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه
وما حصله ان يتوارد افراد مقولة على شي واحد بعينه فنقول ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد
على شي واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما
كان له المقدار الصغير مع امر اخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير
بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم
يتوارد المقداران على شي واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وربما يجاب عنه بان
لا نسلم ان الاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه بل لا نسلم ان المجموع
الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه ام لم يتصل كك
وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شي واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدء نموه
الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدء ذبوله الى منتهاه
شخص واحد لا يتبدل تشخصه بانفصال ما ينفصل عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت
جثته وصارت اضعاف اضعافه مما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نحفت

جثته وكانت عشر ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والضعف ليسا من المشخصات وكذا الحال
في السمن والهزال وفي الكيف كاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس بهما اشارة
الى اثبات الحركة في الكيف يعني يتحقق الحركة في الكيف بالاستحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا
بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة متوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير
فيها مع بقاء طبائعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني
بل تمسكوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم
المحسوسة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات
متعددة في ازمنة متعاقبة قصيرة فلا يميز الحس تفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متصلة
فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال
مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه ابطالهما في مباحث المزاج والمص اشار ههنا
الى ابطال مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو صار حارا بظهور اجزاء نارية منه
كان يجب ان يحس بحرارة باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس في
الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة كالجسم
اما في الوضع فلان الفلك حركته لا تخرج بها عن مكانه وانما تتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه
المحوية فقط كما في الفلك الاعظم واما الحاوية كما في غيره فيتبدل الحيثية الى صلة نسبته الى الوضع
ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد
خرج من مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل
جزء لا يستلزم ثبوته للمجموع لا فرادا على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي له وتعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل
واختلاف المقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف ونفيه الاولين انقطاع ولاتحاد المنتهى والفاعل الانقسام م

اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض والاتي وقد يكون بالتشخص وقد يكون بالنوع ثم قد
يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة يتعلق بامور
ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها
بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف الحركة لا يختلف بها نعم فيثبتوا
على ذلك انها اذا اتحد المبدء والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المتحرك او
الزمان نوعا لا يختلف الحركة بالنوع للموضوعات او للاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز اتمام
نوع كالحرارة بموجبين مختلفين بالماهية كالاثار من الحركة بحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وهذا ظاهر
ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فان الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف
نوعا واما الازمنة فلا تتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بجنس واحد كما انها
عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي
حصل الزمان عارضا لها فانها هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المقدار والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا
ان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالتشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من السواد
الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل
شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة وعلى الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في
الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومنها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدء والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي
وقعت الحركة فيها يعني الاين والكيف بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيها نوعا معنى عدم الكلية وهذه الامور الثلثة
فيها نوعا واما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك فيقطع بان حركة زيد اليوم
غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وكذا حركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته
منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير ما بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع

واختلافها بالنوع بسبب اختلاف هذه
الامور الثلثة فيها نوعا

على

لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما فيه وما اليه فمن فيه عكس فلهذا اكتفى
بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار الى التقابل او
بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة تجب الوحدة
الشخصية لهذه الامور الثلثة لا انه ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة فان
حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لا نقول فانما يكون هذا اذا حصل الحركة والا فيجوز ان
ينتقل في زمان معين من اين الى اين او من موضع الى موضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد
الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او التسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها
في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك يحرك تحريك محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية متصلة اتصال المسافة والاعرف في تلك الحركة يوجب لا تشخصية [illegible] بما يتوهم من استناد بعضها الى
محرك البعض الى محرك اخر ولا كثرة فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد والا لزم ان الحركة الفلكية مع
اتصالها في نفسها بالعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها التشخصية
فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم
تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركة قلنا نختار ان
الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة بمعنى القطع اعني
الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا
المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالتشخص واقعة بمحركين اقول قد مر ان الحركة بمعنى
الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالتشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالتشخص مجموع الحركة
التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك انه لا تعدد
محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منها لكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالتشخص وكل واحد المطر

لكن

جزءاً من هذا المكث الذي هو واقع بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المنع بان جزءا واحدا بالشخص مثلا
اذا تحرك بالعشرة مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان يراد منه
زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالبديهة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذا
اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن ما في صحته انه
يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه
جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار و
البارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او
من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس ومن وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس
ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادين
وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه
تضاد واذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع والكل ممتنع في
الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا لا تتصور
والتسبيق عنه اتحاد الطرفين اقول لكن ادخل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون للمعلول الواحد علل متعددة تحقق هذا
المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدل على عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز ان
تحقق في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر
قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد
الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله فتضاد الاولين لتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى
مقتضى لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى
الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب من مبدئها من التضاد بالعرض

كون

كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد عن المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد
العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان
هذا البعد تضادا قلنا لا نسلم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية توجب
صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا لانه قد صدق تضاد العارض حد الضدين
على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة
واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر
ان التعلق الذاتي بالحركة انما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للمتعلقين كونهما مبدأ وغاية
للحركة لم يمكن للحركة تعلق بهما فاوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين
اعني وصفي المبدائية والمنتهائية لها انهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد
الحركتين بخلاف القرب والبعد عن المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين
اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما
ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للاخر فان قيل يلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة
من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاول وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة
والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس
بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع
انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين لقول بمعنى ما ذكروا
على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين
وقد ذكر ما في مبحث الكيفيات المحسوسة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فلا نطول فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في
الحركات الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما
اعتبروه في التضاد وغاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان

فلا تضاد والحركات لتضاد ما منه وما اليه من حيث الحصول فيهما اولا وآخر كرة بل من حيث التوجه منه الى جهة العلو وجهة السفل في المركز والمحيط فانهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهايته انتهى واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى او بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كذلك بالذات وذلك كما بل بعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامها بالعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا تصور لانطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق وليس شيء منهما كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المحرك من حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كما ينبغي ان يكون انقسامها بالعرض به لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المحرك فلا مشاحة واما انقسام الكم الذي هو بحسب امتدادها الوهمي الى ما له من الاجزاء العرضية بحسب تحصيل الاسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا تصور الا بانقسام المسافة والزمان ويعرض لها الكيفية لشدة فيكون الحركة سريعة والضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لان كل حركة من زمان ومن امتداد في الآن والمقادير واد الكيفيات او الاوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فيعرض للحركة كيفية لشدة وتسمى بالسرعة والضعف وتسمى بالبطوء او يعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يتبدلان لا لشدة او الضعف ولا شيء من الفصول تقابل لهما لان كل من السرعة والبطوء مما ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخطر لها من البطوء وبطيئة لا اخطر لها من السرعة لا بل لكل حركة خط من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطاء ومن البطوء بالنسبة

الى ما هو اسرع فيه تردد الا انه اشبه بالصواب هو التساوي لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما منقسم لا الى نهاية فلكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يمكن بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض فح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الى خارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما انتصف بالمقابل في مذهب المتكلمين الى ان سبب البطوء تخلل السكنات في الفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار حسين فرسخا الى حركاته المتميزة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد تقطع في ذلك الوقت ما يجمع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي تقطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها مغمورة بين سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية [illegible] تخلل السكنات وقالت الفلاسفة سبب البطوء الممانعة الخارجية والداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الى الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الى رحمة الطبيعة اذا تحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية اذ تنزل الحجر الملاء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب لبطوئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا انفصال لذوات الزوايا والاوضاع لوجود زمان

من الى المنتهى وذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة تكون لها رجوع عن
الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات
الانعطاف او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اولا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا
يكون متصلا بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكره ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون و
ذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على
سمتها او تنعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين الحركتين المستقيمتين ومنعه غيرهم
كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء
الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمام
حد فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان حصول
علته هي الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود
المعلول ثم ان الاوصول ايضا آني ضم انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول
منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة الاوصول يكون ايضا آنيا وآن ميل الاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع
اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه الى
او عنه وكل ما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول
الى حد كذلك هو علة الزوال عنه وذلك لا ينافي ان هناك ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول بل لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول
مسلما ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الاوصول آني بل لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة
على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان تحقق الوصول آني وكذا الاوصول لما بينا آنفا فبين الآنين زمان
سكون لا ذي آنيا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا اشتملت على اجسام
منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال

بالفصل

عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحق انا نمنع ان الاوصول في قوله ضم انه زوال الوصول الذي لا ينقسم
زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا تم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس حصول
واما ابطالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد
الجسمين اذا تحرك وصل الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول
الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في زمان وكذا الكلام في جميع ما ذكر وقال الجبائي ان
ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك صاعدا الى فوق يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب ولا يضعف ملاقاة
الهواء المخروق مدرجا في الضعف الى ان يغلبه اللازم المجتلب فيرجع الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون
بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل فعند التعادل يجب
السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن لكان متحركا اما بالاعتماد او اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما
ساويهما فيكون حكما متحدا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلم لا يجوز ان يكون الوصول لا في زمان بين الوصول و
الرجوع فيكون الجسم ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات والالكم القسرية
تخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين في نفيه الكلام طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون حينئذ فاذا
فرض ان صعد الحجر الى ذروته وهبط الجبل ولاقاه في الهوى يلاصق سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الحجر
ورجع وجب ان يقف الحجر ولا يلزم من السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب توقف الجبل المصادم
لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الهواء
الى ذلك واجيب بان الحجر لا يصادم الجبل ولا يماس في الصورة المفروضة بان يرجع بريحه فاذا وصل الهواء
ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض ممكن وقال المتكلمون الذي هو وقوف الجبل كانت المتوقف
سكون بين الحركتين اذا وجد الاعتماد واللازم فانه يقتضي الحركة الى اذ لا السكون ولا يوجد الاعتماد المجتلب
كان يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا موالد الحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين
يوجب السكون لا السكون وحفظ النسب فهو ضد تقابل الحركتين في غير الآن حفظ النوع السكون تقابل الحركة

متها

فيقع في المقولات الاربع الحركة الا ان يعني بحفظ النسبة لاجزاء الجسم الى الاشياء فوات الاوضاع لا يكون
مستقرا في المكان الواحد واما في الكم الباقية فيعني به حفظ النوع الى حصول الفصل من غير تغير وذلك بان
يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث تكون
من صنف الى صنف اخر والى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو
الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وتقديره ارتفاع الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والتضاد
من شانه ان حركة وعدم حركة الاعراض والمفارقات [illegible] ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه [illegible]
فهو نفيه وهما متضادان المشهور والى هذا المعنى اشار بقوله ونفيه التضاد وما فيه السكون قد يعرض له تضاد
كما يعرض للحركة لان تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون المقولة التي تقع فيها السكون فان السكون
المنسوب الى الحرارة تضاد السكون في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه
زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ الاعدام لا تتضاد
في ان لا يكون جسم في شي من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك الى الحرارة ولا الى البرودة و[illegible]
طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس [illegible] للحركة والسكون
عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدءه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان
كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار
الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من متغير [illegible]
اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف اي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال من
ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي زوال الامر الغير الطبيعي و
هو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند وصوله
الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان

نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي والحركة كل
حركة طبيعية فهو يستدعي مهربا من حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شي من الحركات الدورية كذلك لان
كل نقطة تفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها النقطة عند الوصول اليها مفارقا لها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها ان كانت مطلوبة بالطبع
ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة واحدة لان المهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها الطلب الوصول اليها
بالطبع والقسر بها مستندا الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية مستندة الى قوة في المتحرك مستفادة
من مبدء خارجي وتلك القوة قابلة للضعف ولا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق بالحركة الى ان
يصير مغلوبة فيستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة
مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البسائط ومقابلها
اي المركب بالحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركب وانما يعرض البسائط والمركب بالحركة فان قيل سكون
الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما توهم التعدد في علته والتحقيق انه
الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ارسالها الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقسر انما يصير تمام علة
السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع
علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وقد انها ليست تركب في شي وانما اشتدادا والحركة قد
يكون بالذات وهي الحركة التي يحصل الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا يحصل في الجسم حقيقة
بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء نسبته مع الامور التي اليها المتحرك بالعرض فقد
يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كجالس السفينة يكون قابلا للعرض الحال في الجسم والحركة قد يكون
بسيطة كحركة الحجر النازل بالطبع وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات و[illegible] بالعرض
قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين

اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد تتصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمى الى سمت غير
سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من القسرية والحركة الطبيعية بميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى
سمت الميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يتحرك
منهما حركة مركبة من السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الى
الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند ان تنفعه المذكورة ولا يعلل الحبس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف
المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة معلل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب
ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر معلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك
المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الحصول
الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك ان الكائنية عندهم معلل
بان يكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه لزم الدور واما متى وهو النسبة الى
الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه
كان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسمى هذا متى حقيقيا ثم المتى كالان حقيقي وهو كونه
الشيء في زمان ولا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا
او شهر كذا الا ان المتى الحقيقي الذي يكون فيه لا يشترك الا بعيدة اشياء كثيرة بالكون في زمان مخصوص
الا بعد وهو وهكذا ان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال وهو اي الزمان مقدار الحركة
من حيث التقدم والتاخر العارض لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر
والمتقدم منها لا يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها لا يكون الا في المتاخر من المسافة فكل المتقدم من
الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة فيها فيكون التقدم والتاخر في الحركة خاصة
يلحقها من جهة ما هي حركة ليس من جهة المسافة فلها لذلك عدد اذا تسبب منقسما الى المتقدم والمتاخر والزمان
هو المقدار وقوله العارض لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارض لاجزاء الزمان ليس

بل

باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما مر
في بحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي متى انما يعرض بالذات
للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا
يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها باعتبار عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا
يعتبر وجوده ومعروضها وعدمه اليه اي لا يعتبر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض
المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء
متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم
فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الان الموهوم كالنقطة اي كما ان النقطة ليست
جزءا من الخط كذلك الان ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان
والمدة والمشترك بين الكميات المتصلة ليس اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف
يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدم في الزمان لا على التدريج جواب معارضة تقريرها ان الان
جزء من الزمان لان عدم الان اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان زمانيا اي لان الان اذا انعدم
شيئا فشيئا يكون له امتداد وقطعا فيكون زمانيا اي منقسما فيكون زمانا لا انا وكذا الثاني لانه لو كان
آن عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الان الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما
وهو محال وتتالي الانات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول
التدريجي حصول له هوية اتصالية منطبقة بالزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الان اصلا وغير التدريجي
اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الان لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة
فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا وحصول الان والزمان معا كالوصول
الى المنتهى فانه يوجد في آن ويستمر زمانا وكلاهما بين المصدر ليس آنيا وفي الان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك
الان دون الاخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض

في ذلك الزمان مثل كون الشي متحركا فانه لا يصدق على الشي في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق
ذلك على الجسم في كل ان يفرض من آنات زمان حركته وهذا القسم واسطة بين القسم الاول والتدريجي الذي هو القسم الاول
الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي وعدم الآن في الزمان الذي
بعده لا بمعنى الانطباق يستلزم انتفاء الآن وكونه زمانيا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه
فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في ذلك الزمان ولا محذور في نقل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي
اتصل كالها هو طرف الزمان والآن يوجد في احدهما واما فلا يمكن الحدوث فيه ولا يلزم التتالي فان الزمان لو كان
موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في
الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التتالي واذا انتفيا فلم لا يجوز ان الآن في ان حتى يحصل
آن عدم بان وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن آني قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا
قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يستلزم ان يكون للانعدام امتداد لو كان له الوجود ولا نزاع فيه والسند مانع
وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث
لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه والاشياء التي خارجة عنه او
داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجليه من تحت وكذا
بعينه الانتكاس فانه ايضا هيئة اخرى تضاده فان القيام والانتكاس وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما
غاية الخلاف [illegible] ان الشي قد يكون [illegible] والوضع قد يطلق على معنى
اخر وهو كون الشي بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع
الملك ويسمى الجدة ايضا وهو نسبة الشي الى ما يحيط به كلا او بعضا [illegible]
الاحاطة وينتقل بانتقاله [illegible] ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى
اهابها او عرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل [illegible]

مبحث الوضع

مبحث الملك

مبحث الفعل والانفعال

يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشي في غيره على اتصال غير قار كالقاطع ما دام يقطع
والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشي عن غيره كذلك كالمقطوع الذي ينقطع ما دام ينقطع وذهب الامام وبعض
المحققين منهم الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى تأثير
ويحقق هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد وجودي
الايجاد الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك
بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل
هو ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان لما حصل بعد انقطاع
الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان
ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك تمت الجواهر والاعراض المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته
واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا يستلزم لاستحالة
الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان
كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة فننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وينتهي الى الواجب وهو المطلوب
الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب
تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره بطريق
بالايجاب والاول ثابت لما تبين من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة ان تأثيره تعالى في وجود
العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن المؤثر
التام وذلك الشرط ايضا حادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الى ما لا نهاية متعاقبة
مجتمعة وكلاهما باطل على زعم المليون وسائر المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والى هذا يشير بقوله
جواب لاعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر للعالم
هو القادر ولا ينفي ان يكون واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لانه اقتضى المسبب الاول

موجودا قديما قادرا او ذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان الحق هذا القادر لكونه
بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت بما سبق
ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها والعالم لم يثبت عنده المعدوم والمجردات
اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا قال في صدر الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فظهر ان القول لم يجوز
ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم
[illegible] بالقدرة والاختيار ولما ثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة النافين
تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك ممتنع لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر ولكن
صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر
لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع وجوده امتنع الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ولكن
عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع
النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا معنى ان الوجوب بالاختيار لا
ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان
يريد الترك او لا يريد الفعل وح يجب الترك وعلى هذا ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر ان اراده
وجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة فلما لم يكن لا يقتضي ما قلنا عن امكان
صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى
ذات القادر فلما لم وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه محال لان وجود الاثر
وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك محال بعد وجوب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله
ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انه حال عدم الاثر لكن باعتبار
حل فيه في الحال فلا منافاة العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل

لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل
لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي بالتأثير للقادر ولانه العدم نفي محض لا يصح ان يكون متعلقا للقدرة
والارادة لان معناه التأثير وحيث لا اثر فلا تأثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد
يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعموم العلة يستلزم
عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان
علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان
وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية
بل انما هو علة الاحتياج الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور فهو مقدور له تعالى لم
لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد
مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي
للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا
الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا فلا تخصيص
فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له و
لا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقول له الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز
ان يكون خصوصية لبعض المعدومات الثابتة المتميزة تمنع من تعلق القدرة به وعلى قاعدة الحكماء جاز ان يستعد
المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون
في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه لكنهم ارادوا معنى آخر

سوى القديم رب لانهم قالوا المؤثر هو عالم قادر سميع بصير والمكونات منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و
فاعل الشر هو اهرمن وبعضهم يعتقدون انه الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا الا لهم الا اذا اراد
الخير من يغلب خيره على شره والشرير من يغلب شره على خيره كما بين عند ظ الفقه فلا يمتنع ان يتصف الواحد بكليهما
غير لازم مما ذكرناه والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه ودلائل العلم والاخير عام اتفق عليه العقلاء على
انه تعالى عالم والمشهور منها استدلال المتكلمين وبيانه اورده المطالع احدها ومن استدلال الحكماء انهم وبيان
اورده المتعلم كلها انما استدلال المتكلمين في الذي اورده المتعلم هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك
فهو عالم اما الكبرى فبالبديهة فانه علم ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة و
اغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض
والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه
العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا
فان قيل ان اراد الاتقان والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار متقنة مرتبة لا خلل فيها اصلا وملائمة لمنافع و
المصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظ انما يثبت كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور و
الافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل اثار المؤثرات من غير العقلاء كذلك فان تر بل الملاء
وتسخين النار تنبئان بها فيضا المراد واستعمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن
الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو
اكمل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء العدد على بعض العقلاء
جائز فان قيل قد يصدر عن بعض حيوانات العجم افعال محكمة متقنة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل
وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم فلنا
لو سلم ان موجب هذه الاثار هو هذه الحيوانات لم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك

بجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما القول بان المورد المعلم انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد
والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم المتقدم وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة و
الاجماع ويرد عليه ان السمع بارسال الرسل وانزال الكتب متوقف على السمع بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب
بمنع التوقف لجواز ان يثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة ثم تحقيق ذلك في حقيقة الكلام على ما صرح به الامام وانا دليل الحكماء فالاول منهما
ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وتقرير الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته وذاته علة لما
عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لكون ذاته
غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ للجميع بما سواه اما بلا واسطة او بواسطة والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين
العالم والمعلوم فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك الشيء مع
كونها حاضرة عنده غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى واللوم نحن
المعنى بالثاني وهي الحكماء عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما لا يدلان
على انه تعالى عالم والايد لان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات وما ثبت ان الله تعالى عالم اشار الى الجواب
عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين
متغايرين بحسب الذات بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه ممتنع اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل
هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة التي هي نسبة
بين العالم والمعلوم فلا بد ان يكونا متعددين فلا بد من التغاير بين نسبتها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها و
بين العالم وما ذكرتم هو النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من غير تعدد وتغاير
بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة
والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة

لها باعتبار صلاحيتها للعالمية الجملة وبهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع
كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة
مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصورة في الذات الاحدي من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان
علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالآثار
القائمة بها وذلك يسمى حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء فيه وان انكشاف الشيء
على الآخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله
ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة
لنا اعتضاه ما ذكره بعض المحققين من ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور
المعقولة لنا للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه
ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل و
كلاهما نقص يجب تنزيهه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم
عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول تغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته
فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله
وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المخصوصة بازمنة
معينة فانه واقع في زمان مخصوص بما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده
كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل
هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال المفاد زمان حكم فيه والماضي زمان
قبل حكمه فيه والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمه فيه فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده
اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال وماض ومستقبل والله سبحانه عالم عندهم بجميع

حصول م

اصلاح

الحوادث

الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي و
بعضها في المستقبل بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم
يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن
هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مع ما فيه بالنسبة اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى
جميع الازمنة على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له في كل وقته وليس في علمه كان ويكون وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها
بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الفضلاء هذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه محيط
بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموا اما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات
جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا
كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم
الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معا والتالي باطل للتنافي بين
الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه
جهلا وهو ممتنع والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها
ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب
بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة
وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر واما معنى الحيوة في حقنا
الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت دال على ارادته وليست زائدة على الداعي

والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص
بلا مخصص ولامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وذهب الاشاعرة
الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المص وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين
والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي و
استدل المص على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بانها لو كانت امرا آخر سوى الداعي لزم التسلسل
او تعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج الى مخصص يخصص حدوثه
بوقت دون غيره الى آخره ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على كل حال اذا كانت
الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر والنقل دل على
اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا او
هو معلوم بالضرورة من دين نبينا محمد صلعم والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره والاجماع منعقد
عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه
تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات ثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة
الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى ممتنع وهذه الحجة لابد فيها من بيان ان الحيوة في
الغائب تقتضي صحة السمع والبصر وغايته متشبثة في ذلك على ما ذكره الامام الرازي من طريق السبر والتقسيم فان الجماد
لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا اتصف به فعلم ان ... ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد
ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى بيان
ان الخلو يستلزم النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت
الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فليعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على
الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة

على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري
الاجماع م
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان
على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين متعلقين بهما
بمتعلقيهما م
على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور فنقول الاحتياج في تلك
الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج
النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر عنه او مشروطان به كسائر
الاحساسات وانه ممتنع في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى فلا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما
نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فان
صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فيجوز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان
اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة
قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعموم قدرته يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه
تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى بصدقهم بطريق الكلام النفسي فلزم
القطع ... والاختلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي
قدمه وحدوثه وذلك لان هنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو
قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلامه حادث فافترقوا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات لامتناع حقية النقيضين
النقيضين م
فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات يقوم بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء يقدحون في القياس الاول بمنع كبرى القياس الثاني
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى

لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة
قالوا الكلام هو اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها
الله في غيره كجبرئيل عم والنبي صم ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما
ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهذه قديم فقد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني وهذا
مشكل بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام
المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف والخلف
الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا
المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك و
عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صم بشهادة النص من تلك الآية واشباهها والاجماع
مقروا بالالسن بالاجماع مسموعا بالآذان بالاجماع ولقوله حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف بالاجماع
فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا مفصلا الى
السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث
لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيب ارادة
التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له
كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له و
جوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو
المتعارف عند عامة القراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات

الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم والاطلاق بهذين المعنيين عليه ليس بمجرد انه دال على الكلام القديم حتى لو كان
مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد
اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه
لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هذا اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه
حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع
ويكون ما يقرأه القاري اي قارئ كان نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل لو اريد
بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا سامع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى
الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار
الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز
تعلق الرؤية والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة
وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة وثالثها انه سمعه من جهة لكن لا بصوت مكتسب للعباد
على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب
الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على
البعض وقد يجعل اسما كليا صادقا على المجموع وعلى كل بعض من الابعاض وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء
بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو
المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب او حال في مصحف
او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلام الله في لسان او قلب او مصحف وان
كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على
الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي الى ان قال ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي

مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة فلا يتصور السبق على الازل
فيتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سياتي والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالمضي والحال والاستقبال لعدم
الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيقه انه مع القول
بان الازلي مدلول اللفظ عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى
القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والاستخبار والنداء بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب
الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ونهي والخبر وغير ذلك
وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال ورد بانه قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا فيلزم التغير
على القديم ثم قلنا هو امر او نهي او واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يكون في احد الانواع
تغير هو بعينه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان
يكون طلب الفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد له وكما في خطاب النبي
باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم في حق من بعدهم بالقياس
القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب للحاضرين قصدا وللغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس فيه السفه
لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يفعل
وبان يفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد
الوجود مامورا والحاصل ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا فالان ما ثبت هذا وامتنع عدمه فيتعلق التكليف في دار
وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لما استمر ازلا وابدا لما ذكرنا فلم يختص كلامه بموسى عليه السلام بالطور
وهو باطل اجماعا وجوابه ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادته بعد القدم
واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام لموسى عليه السلام في الطور وهذا
كما في الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان العدم يستدعي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر بكل

فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون
بالحسن والقبح العقليين فيمتنع عندهم تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واحتج المعتزلة لمذهبهم وهو قول
على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني
ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح
منه نقص واتصاف بضده او الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته
على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره فيمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق و
الاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر
لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان
لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق ثم ان الكلام القائم
بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء
وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف
الاول ايضا لما كان منقضيا به لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما اولى بان لا يكون
قديما والحوادث يمتنع قيامها بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام
هو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه
معاني يعبر عنها بالالفاظ التي يسميها الكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي
يسمى كلاما نفسيا وحديثا نفسيا وانكره المعتزلة وقالوا والنفسي اي الكلام النفسي غير معقول وقد شرحناه في
مبحث المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام النفسي محصله ان
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو
المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما

مجاز الدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا ان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست من كلامه حقيقة وهذا
الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم
من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى
غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام
النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ
في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه
ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب
حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا
الا انه بعد التامل يعرف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بنهاية الاقدام ولا شك في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها
انما يلزم على ما فهمه الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب
عنها ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من
مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس حالا قائما بذاته تعالى بل هو دال على صفة حقيقية
هو من صفات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي عم او اوجد نقوشا دالة
عليه في اللوح المحفوظ فليس بكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره
من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج من
طور العقل فان ذلك لا يتصور الا بان يتصور حركة لحيوان آخر اذا اكتمنه في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض
واتفقوا اجمع يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلام الله تعالى ممتنع اما المعتزلة فهو مبني على المعرف الى
لوكها وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما
ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة فيها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء

فليتذكر

على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب
في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى
وفي ذلك فوات مصالح الدنيا والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله واما الاشاعرة فوجوه الاول
انه نقص والنقص على الله تعالى ممتنع اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت
صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان
صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دال على معنى منه لان على
ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي عندهم وهم لا يقولون به الا
ان تقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي
راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ
لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب و
هو ممتنع فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا يمكن
ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول الحق ان هذا الدليل يدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق
لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على
ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه انما
يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال
كذب الكلام اللفظي يرجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظ القديم
ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة
اللفظي اعني حدوث كذبه كان اولى الثالث وهو المعتمد لا احتياج لدلالته على الصدق في
الكلام النفسي واللفظي معا وللبراءة من المناقشات اجماع العلماء والانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات

من غير توقف على امر ثبت بكلام الله ثم تفصيل صدقه وجوب الوجود ويدل على ... لما كان الواجب ممتنع
العدم كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات
ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما
في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس البقاء عبارة عن الوجود بل زائد
اذ الوجود يتحقق دونه كما في آن الحدوث ويتحقق الحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول
عله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث انه كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف رحمه الله بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان
المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان
الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لكان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو
باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا او فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كما لزم
ثم الظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب ... بانه
اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم
والعلم على الحياة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول المقصود
الى الوجه الاول او لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص فالباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات
لو كانت باقية بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني
على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات ... وان لم
يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات
والبقاء يكون مستغنيا عما سواه ولو افتقر البقاء الى شيء لا غير الى الذات ثم افتقار الكل اليه والمستغني عن
جميع ما سواه واجب قطعا ... ان ما فرض ... افتقار البقاء بالذات ثم لان افتقار الصفة الى
الذات ضروري والتبادر ان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء وتسلسل

فان

فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يلزم التسلسل قلنا فجاز ان يكون الباري تعالى كذلك باقيا ب
نفسه والشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجود اي لا يمكن تعدده والواجب الا فلنفرض
الذي يتعين به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او لازما لها فلا تعدد وان كان معللا بآخر
منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يستلزم
الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هو من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه الماهية الواجبة
ان اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليها لم يستقم الكلام فان قوله ان كان نفس
الماهية الواجبة فلا تعدد وان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان
تعين كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات
ان اريد المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب الغير
ذات الواجب فلا محذور ... لا انفصال من ذات الواجب ... فانما نقول قد يكون ...
خامسا تقرير في الجواب ... لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة ... فلا يكون
بين الوجوب والتعين وجوب ... فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو يخالف ان
كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب جزء المتعين فانا ... لزم
كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب
بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او
كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب
والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب ضرورة ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا
خارجيا والمعلول هاهنا ليس كذلك ... من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير

بالذات صح

لموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين والتعين وايضا قوله لا ان يكون من الوجوب والتعين
لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين كما ان لا لزوم منه ومن الوجوب قوله ان جاز
الانفكاك لزم جواز الوجوب بدون التعين فلا تم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد
التعينين لا على التعيين قوله وان كان التعين الوجوب اوكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض بعد تعدد
الواجب تم قوله لان تعين المعلول لازم غير متخلف فلا تم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد
وهو انتفى وجوب الوجود ويدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين
ماهية مشتركة بينهما وجودها عارض لامتناع تركب الواجب لما سياتي تحقيق الواجب لا يكون وجوده عارضا لما
تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا لمنافاته لغير ان المركب محتاج الى اجزائه العقلية كتركيب الماهية من الجنس والفصل
والمركب من الاجزاء الخارجية كالمركب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا ذهنيا ولا خارجيا
ويدل على نفي الضد ايضا لان الضد ذات مشارك في الموضوع متعاقبة والواجب لا يكون في الموضوع ويدل على
نفي التحيز ايضا اي الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان
محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان يوجد
بدون الممكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير
اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب فعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب
الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في
الوجود لا في امر اخر فلا يلزم امكان الواجب ولا يلزم استغناء المكان عن الممكن في وجوده ثم قوله ولان
قد يوجد بدون الممكن فلا تم لو لم يكن الممكن هو الواجب كما فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا اما ان يكون في
جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات تعالى عنها او ان يكون في
البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول
يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في غيره

الى

الى اخرى كما ذكر انما قوله ايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث والقول لو كان
متحيزا لكان جوهرا لا يستحيل كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو اخس الاشياء
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم فيكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام و
مركب ايضا ويلزم حدوث الواجب وتركيبه ويدل على نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسام الحال في المحل وتركبه
وان لم ينقسم كان الواجب اصغر الاشياء اقول هذا انما في كونه حالا في جزء وذهب بعض المتصوفة
الى انه تعالى حل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى ع فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فقط
وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوره ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكر
من ان الاثنين لا يتحدان اقول قد فصلنا في فروع وجوب الوجود ولذا نقل الاكثر على ان المراد بقول بعض
المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة
هو الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ذلك فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن
اثباته او نفيه الا بعد تصوره هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل
منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق العقلاء
على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب
والاضافات التي تحدث بعد ما لم تكن لكونه غير رازق لزيد الميت رازق لعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه في زمان واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو
جاز اتصافه بالحادث لزم النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من
صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان
لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة
كمال او يعترض بانه لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون

زوال شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتعقب (واما) بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فلا يخلو عن كل فرد
يكون شرطا لحصول كمال ما بل كاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحوادث في الازل
اذ تم القول بالملازمة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان معنى الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله ممتنع
واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان
اريد به تغير في الواجب او تاثر وانفعال من الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول
الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد بشرط تعاقب الافراد
كل منها بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازليته لانه
يوصف الحادث وهو باطل ان الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه لو كان الاتصاف
بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع استحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل
يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم
انما هو جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا
ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون في الازل قيدا للاتصاف ليستلزم
جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان اللازم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا
ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة
في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل
ومعنى الكلام ان تغير الحادث بشرط الحدوث والامكان والا فلا خفاء في امكان وجوده في
الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا
لما سبق من ان كل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث لكن الملازمة ممنوعة بجواز ان المتصف بالحادث

كمال

لا تخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث والا لكان شيء
من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما لا يخلو
عنه وعن مقابله فهو حادث كما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز
ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول
فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا او ان الموصوف لا
يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء
ضد له يستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان العدم الحادث
ليس من صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث ان
اطلق على المعدوم القديم باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو عدم وامتناع زواله
القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية
اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول
اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول انه تعالى
انه تعالى متكلم سميع بصير ولا تتصور هذه الامور الا بوجود الكلام والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وجوابه ان الحادث تعلق تلك الصفات
وانه اضافة ويجوز تجدده والثاني المصحح للقيام به لو كان صفة قديمة فيجوز المصحح للحادث لكونه
صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصح لجواز ان يكون المصحح للاتصاف
الاول ليصح قيام الصفة القديمة وان الحادث بخلاف المعنى لجواز ان يكون المصحح صفة الصفة
القديمة وهي الكلية او ذاته فلا يلزم اشتراك الصفة ولو سلم فكون ذات الكلية بطلان العدم
شرطا والحدوث مانعا الثالث انه تعالى خالق للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه اوجده
بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدثت فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير
في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها

بالمعلوم يتغير وذلك التعلق بحسب تغيره والتغير
من الصفات الاضافية او من الحقيقية صح

وخالفت الكرامية اكثر العقلاء ثم اتفقوا على قيام الصفة القديمة بذاته تعالى

[illegible] قالوا الارادة والكراهة حادثتان لانه محل

للحوادث والكلام حادثتان في ذاته وكذا المشيئة والمبصرية نحو الحوادث

المسموع والمبصر وابو الحسين ثبت علوما متجددة والمشورية ثبتون الكلام

بحكم القائم بذاته او انتجاه [illegible] لكن وجود [illegible] وتفنن والقلاسفة

قالوا الوجود الاضافات [illegible] وغير الصفة والقتعة الجمود [illegible] واجب

بان السرقي لاضافات [illegible] جائز [illegible] الى وبحر [illegible] ان الصفات

على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقة ذات اضافة كالعلم والقدرة

محضة كالمعية والقبلية وفي [illegible] الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته

تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه

لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقاتها [illegible] المذكور [illegible] على القسام الصحة

صفاته عن مطلق الحدوث [illegible] [illegible] الاوله

[illegible] ليس في [illegible] واجب الوجود لا يكون [illegible] في وجوده

فيما يتوقف عليه وجوده [illegible] والا لكن واجبا لذاته [illegible]

تعالى مطلقا [illegible] [illegible] [illegible] الوجه [illegible]

لا ان [illegible] في [illegible] عن ان يكون [illegible] الشيء لا يكون

[illegible] ويدل عليه عن [illegible] الذي [illegible] من توابع [illegible]

انه مستحيل على واجب الوجود [illegible] اللذة [illegible] لان [illegible]

[illegible] فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث [illegible]

فمن ادرك كمالا في [illegible] وذلك [illegible] بالوجدان [illegible]

[illegible] الكمالات [illegible] ادراكه باقوى الادراكات فوجب ان يكون له

اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول [illegible]

عليه [illegible] ان [illegible] اللذة [illegible] ادراك الملائم فيرجع

وان اريد [illegible] ادراك الملائم [illegible] ذلك [illegible]

فانه محتمل [illegible] والاحوال والصفات الزائدة [illegible] وجود الوجود

يدل على نفي [illegible] الشيخ ابو الحسن الاشعري [illegible] قال ان [illegible] في

بذاته [illegible] والقدرة [illegible] والحيوة والكلام والسمع والبصر وعن

الاحوال [illegible] قال الله [illegible] احوال [illegible] العالمية [illegible]

والحيية [illegible] الصفات [illegible] المعتزلة

فانهم قالوا ان الله لم صفات زائدة [illegible] [illegible]

الامر [illegible] لان وجوب الوجود دال على [illegible] لان [illegible] ان كانت

واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب [illegible] ولئن كانت [illegible]

[illegible] الواجب [illegible] عليه [illegible]

امتناع وان كان [illegible] افتقار الواجب [illegible] ان يكون الواحد قابلا وفاعلا

وهو [illegible] وان كان [illegible] افتقار الواجب الى [illegible] عليه [illegible]

لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود دليل على

نفي الرؤية [illegible] الاشعرية الى ان الله يجوز ان يرى وان

المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم

في ذلك جميع الفرق [illegible] والكرامية انما يقولون برؤيته في

الجهة والمكان لكونه [illegible] عندهم تعالى الله عنه ولا نزاع [illegible]

في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمسبب في امتناع ارتسام

الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين

بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس [illegible] كان نوعا

من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا [illegible] الاول

ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاول يسمى بالرؤية
ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان وفيه بحث هل هذه الحالة الادراكية
هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى
منزها عن الجهة والمكان اولا وليس على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن
موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما
ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل
لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب
المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون
نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك الكمال بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة
اذ المقصود من النبوة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه
والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الحكم بوقوع المعلق على تقدير
وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض
على الاول بوجوه الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بل يجوز
بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم
على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى اعلم
فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية
المستعملة بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حمله عليه لوجوه الاول انه
لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن
النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه لا يلزم ان لا يكون
موسى عليه السلام عالما به ضرورة مع انه مخاطب وذلك لا يعقل لان

الى طلب في حكم المشاهدة الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال
لان قوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري بل يحتاج
المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية
من آياتك انظر الى آيتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا
فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني
على ما ذكرنا من الاحتجاج نفي لرؤية الله تعالى لا رؤية آية من آياته
واما ثانيا فلانه تعالى اراه اعظم الآيات فكيف يستقيم نفي رؤية
الآية سواء كانت حال المناجاة او غيرها واما ثالثا فلانه كان الجبل لا استواء
فكيف يصح تعلق رؤيتها بالاستواء الثالث ان موسى عليه السلام
انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم
امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا
اليك فاسدا اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة
اخذتهم الصاعقة ورد عليهم السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى
الى رفعه الى سؤال الرؤية ولنبيت قوله الصاعقة دالة
على امتناع المسؤول لجواز ان يكون ذلك لعقابهم على التعجيز
مع الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا
فلان تجويز الرؤية يكون كفرا عند المعتزلة ولا يجوز لموسى
عليه السلام تقريره وتقرير الباطل الا يرى انهم قالوا اجعل لنا الها
كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما
ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين يكفي في تصديقهم كلامه في تعليمهم
اخبار الله تعالى امتناع الرؤية من غير طلبها لهم ومشاهدة

ما توجه من الاحوال والاهوال والا لم يعد الطلب كوا لا يتم
وان سمعوا الجواب فكذلك الخ بانه كلام الله وقد بهذا ايمانهم
سمعوا الجواب كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا استحالة الرؤية
وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار في الرد عليهم طريق
السؤال والجواب من الله ليكون ادفع عنهم والى الحق و
اضاف موسى الرؤية الى نفسه وشيئا لكي يبين لهم علوا ويكون
لو سالها لنفسه اراد تعلق قدرته عند الله تعالى الراجح ان سال
الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل
العقل والسمع كما طلب ابراهيم ان يريه كيفية احياء
الموتى اي حصل ان رؤية الله تعالى لا يتوقف على العلم بمشيئة
الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بالعلوم والمعارف
الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوه ما عرفه
الغموض وخطر بباله ولهذا بادر فيها طالبا للحق فاجترأ
على السؤال ليتبين جبة كما او اجيب بان الزام النبي
المصطفى بالتكلم جاهلا في حق الله تعالى وما يجوز عليه
ويمتنع دون احاد المعتزلة وحط قائم على الكلبي
بدء شيئا وطريق عوجا التي لا يسلكها احد من العقلاء
وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم تعلق الرؤية على استقرار
الجبل مطلقا ومع السكون لسكون ممكن بل عقيب النظر
بولا الخ وهو حالة تزلزل وانه لما كان في تحت امكانه
الاستقرار واجيب بانها علقت على الاستقرار
الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة وان

لزم الاحتمال في الطلاق ما لو قيل استقر الجبل واقع في الدنيا فيتم وقوع
الرؤية فيها فعنه المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير
تقييد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر
بدليل الفاء وانه قد يراد السكون السابق واللاحق
فان قيل وجود الشرط يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما
الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه العدد وان ما يتوقف
عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه ايضا الى
حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المتعوذ
ان تاثير الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة و
السكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر وثاني الجواهر
ايضا لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من
القصير ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض
عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر
الفردة فالطول مثلا انما هو تراكم الاجزاء او اجزاء فذلك
الجزء يكون الحجام من جزءا او ... القسمة
وان قام بالكل من حيث المجموع لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي
تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة كالوجود
وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم وان
الاجسام والاعراض كانت معدومة ثم كانت موجودة

حصره

بالضرورة والالهان [illegible] حال الوجود و[illegible] محقق حال العدم
لان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيح بلا مرجح لان النسبة
على السوية استغنائها عن العلة لطرفي الوجود والعدم على السواء
وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجواهر والاعراض
ليكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الواحد [illegible]
كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة [illegible] الامور المختصة اما بالجواهر واما
بالاعراض وهو غير جائز [illegible] وهذه العلة المشتركة
اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجواهر والاعراض
سواهما فان الامكان لا [illegible] لان [illegible] ثم [illegible]
كونه مصححا [illegible] لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة
للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار السابق والعدم
لا يصلح ان يكون جزء العلة لان [illegible] اثبات [illegible]
بالعدم [illegible] المشترك بين الوجود
ليس الا انه مشترك بينهما وبين الواجب [illegible] التقدم [illegible]
الوجود بين الموجودات [illegible]
[illegible] الجواهر [illegible]
[illegible] على اثبات الجواهر الفردة مبني على [illegible]
[illegible] عرض [illegible]
[illegible] لا يبعد ان يتقوم [illegible]
[illegible] فانه ليس [illegible]
[illegible] دون الاول [illegible]
[illegible] امام الحرمين [illegible] ان المراد [illegible]

طرفا

[illegible] الوجود [illegible]

لا الموجود [illegible] علة فيه لا كون ما الاعراض لا [illegible] ان [illegible] الا كان [illegible]
لا يفتقر على علة موجودة بل يكفيه الحدوث [illegible]
ان ما لا يتحقق [illegible] لا يصلح [illegible]

[illegible] متعلق الرؤية بالضرورة [illegible]
للمشترك بين الحدوث والوجود فان الامكان [illegible]
مشترك [illegible] لا يجوز ان يكون هو العلة [illegible]
ان الامكان [illegible] فلا يكفي [illegible]
الرؤية [illegible] ان يكون [illegible] الوجود
والامكان ليس كذلك [illegible] بالامكان [illegible]
وهو باطل بالضرورة [illegible]
[illegible]
على [illegible] الواحد [illegible]
كالحرارة بالشمس والنار [illegible] ان يكون للمعلول [illegible]
مشتركة [illegible] ان الامر الواحد لا يبين [illegible]
الواحد بالشخص [illegible] ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
[illegible] خصوصيات [illegible] الوجود بل يجب ان يكون [illegible]
[illegible] للقطع بانا قد [illegible] الشيء [illegible]
كونه جوهرا او عرضا فضلا ان [illegible] خصوصية لاحدهما
لكونه انسانا او فرسا [illegible]
يتعلق رؤية واحدة [illegible] من غير تفصيل [illegible]
ثم [illegible] من تفاصيل الجواهر والاعراض [illegible]
[illegible] بحيث لا يعلم [illegible] وان [illegible]
[illegible] ما يتعلق به الرؤية هو الهوية [illegible]
التي بها الافتراق [illegible] الاخر [illegible]
الجوهر والعرض [illegible] ان الهوية المطلقة المشتركة بين [illegible]

ارح

فاح

المشترك

زح

والاعراض

تحصيله

الموجودات الا اعتبارية كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية
اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية
ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي على نحو [illegible] على تفصيلها فان
فان مراتب الاجمال مختلفة وتتفاوت قوة وضعفا فليس يجب ان يكون
كل اجمالي حسية انما تفصيل الا في المدرك وما يتعلق به من
الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة المشترك
بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤية الجوهر
والعرض جواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها او
الواجبية مانعة عنها ووجه الدفع ان صحة الرؤية حكم مشترك بين
متعلق الحدوث بل لا صحة لصحة الرؤية الا ذلك بل الشرط
اولى بنوا فانه يحصل صحة الرؤية لا الصحة والغرض ايضا وجوده
الآخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب والممكن وقد تقدم
معا شرائط الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب
الاصحاب بان التمسك بهذا الدليل انما كان بعد كون الوجود
مشتركا كما هو مذهب جمهور الاشاعرة اذ دليله ما ذكرناه وان كان
مع عدم اعتقاده كما مر فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم
معتقدا للمتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك
بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه
اراد به ان الموجود موجود ليس لهما هويتان متمايزتان
يقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافات بين كون
الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه
بين الموجودات كلها والا كيف يتوهم ان ما يتفق عليه

مشتركا

ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات واذ يلزم منها كون
الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يدل على ما ذكر
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على
جري عادة الله بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك
لكن يرد فساد الالزام وهو ان نسبة الرؤية من كل موجود مفهوم الوجود
المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الرازي ما حاصله نقول
من اصحابنا من التزم ذلك وقال المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر
اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذا مكابرة لا يرتضيها العقل
بل الوجود على الصحيح كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض
الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى
عنه الله علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي
علة ثبوتية مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية
سلمنا لكن الحدوث يصلح لها علة لان الامكان مع الحدوث صحة
الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له اي بالمعدوم
والالتفات بصحة الملموسية بمعنى القول كان تعلق الرؤية
ليس يلزم كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لان الاعتبار
المحض لا يتعلق بذلك تعلق الخلق بشيء يعني كونه مخلوقا يقتضي كونه
ثابتا له كما في الاعيان فان الصور الامور الاعتبارية لا يحصل
لا يكون مخلوقة والعجب من هذا الحيث انه سلم ورود النقض بصحة

اقول الا فرق بين محل الملموسة والمسموعة
والذوقية والمسموعة [illegible]

بصحة الملموسية ولا وجه لزعم ان يقال ان تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا
يقتضي كونه من الموجودات الخارجة والصحة الملموسية عبارة
عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي
لا يتصف بها الا ما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية
ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل منهما حال
زائد على ذاته تعالى وبالعكس فهي الى ربها ناظرة والمعنى ناظرة الى
واجاب عن الاول وعلى المرقوم الاحتمال والمعنى اما الاحتمال ما سابق
قبل ظهور المعنى بعين ظهور وقوع الرؤية وكون الاسباب والاحاديث
الواردة فيها على طوال بربها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون
رجلا من كبار الصحابة واما النقل فمن المشاكل ... وجوه ... ناظرة
بان ذلك النظر [illegible] بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بمعنى
التفكر ويستعمل ... بمعنى الرأفة ويستعمل باللام ... بمعنى الرؤية
ويستعمل بالى [illegible] موصولا بالى ... علا ... واعرض
على وجوه الاول ... ان النظر الى ... الا ... مجهول
بمعنى الانتظار ومنه الاية ... منتظرة ... فالنظر الموصول
بالى فجاز للانتظار ... ينظرون الى الهلال
ومن المعنى ان العطاش ينظرون نظر ... حتى ...
حتى يسقيهم ... وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح
الى ... كما ينظر ... الى الهلال ينظرون
... نظر الحجاج الى طلوع هلال اي ينظرون ... انتظار
انتظار الحي ... ينتظرون انتظار النعم
ومن ثم ... الانتظار ... فلا ... الاخبارية بشارة

مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يوم ... على الروح
والسرور على كون الى اسما بمعنى النعم لوثبت ذلك فلا ضلالة بعد
وغرابة واحتماله بالتعميم عند بعض الطائفة ولهذا لم يحمل الاية عليه احد
من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه
وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار ... لم
... اشتقاقات ... على الاثبات ... ان يكون المعنى والاول
بدون الصلة ... النظر ... وجدوه ... الاشتقاق والمع
النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال
انما يمتنع حمل الموصول بالى على غيرها ... الى ناظرات
الى جنة الله وهي العلو الذي ... وكذلك يرجع اليه الايدي
في الدعاء ... ناظرات الى زيادة من الثواب والطعن ... الصادر
من الملائكة التي ارسلها الله ... بنصرة المؤمنين في يوم بدر
وذكر بعض الرواة ان الرواية ... وجوه ناظرات يوم بدر
قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد ... الفال ... يوم
مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة
الكذاب وعلى هذا ... ظاهر ... الرؤية ...
... كون النظر ... النصب للرؤية ... وان
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة للرؤية لا ...
بما لا يتصف بالرؤية مثل اللذة والسرور والازور ...
والتجرد ... في ... مع ... لا ... للرؤية ...
يكون ... عند تقليب الحدقة ... انتقال
الرؤية ... نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان ... الرؤية

لكان ح

ناظرة وبالرد انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان
الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي وانظر لا ينظر الى
الراية وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال الله تعالى وتريهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها ادعا
عطفا حتى يكون من ظنه تحصيلا بل لو كان عاديا فمعنى التجوز وحينئذ حتى ان
عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب
ربها كما ذكره علي عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى
حقيقة الرؤية مشهور في اللغة والتفسير لموارد استعمال
وليس حقيقة في تقليب الحدقة وقولهم تقول نظرت الى الهلال فلم اره
[illegible] نظرت الى مطلع الهلال فلم
ار الهلال ولو سلم فيحمل على حذف المضاف والتوا [illegible]
كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب
على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يحمل عليه لان
الاشياء التي يحلى الكفار بالكرة [illegible] وانار [illegible]
تعين المراد فلتفسير [illegible] لا يجوز لغير [illegible] المعصوم الى [illegible]
ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث شأن الكفار لو خصهم
بكونهم محجوبين حظا للمؤمنين عن محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم
محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد
في الحديث وهو لا يناسب ما ذكرنا بالرؤية البعض من ان الحسنى
هي [illegible] وزيادة هي التفضل فان حسن الرؤية اجل الكرامات
واعظمها فكيف [illegible] زيادة فقد للتنبيه على انه اجل من ان [illegible]

عن م

وكذا لو قال الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ح

الحسنات ومن اجزية الاعمال الصالحات والنفي من الرسول
صلى الله عليه واله انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا
تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ
رسول الله صلى الله عليه واله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة
قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا
اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا اما
هذا الموعود الم يثقل موازيننا وتبيض وجوهنا وتدخلنا
الجنة وتنجنا من النار فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه
الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله
صلى الله عليه واله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه
ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر
الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه واله
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث
من طرق [illegible] الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه
عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها
ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح
من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما
في حق الباري [illegible] الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات
فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر حصول العلم ومنها ان
من شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي
مستحيلة في حقه تعالى لبرهة عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط
سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا

مزيد ح

كما في الافاق ح

ولا فرق بل هو رد لرؤية اهل الحق بان الحس حقا انه حجة مخصوصة
ومنها انه لو جازت لوجبت لكل سليم الحاسة فانا نراه ولا نراه
ان نراه الآن ووجوده على الدوام واللوازم منتفية بالضرورة والكتاب
بالاجماع والنصوص الدالة على انه لا يرى في الدنيا بعيد ذلك من اللذات
وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عندنا ما يحاسبني بحسب الرؤية
بعدنا ولا انعدام تلك الشرائط فرق رؤيته الا الآن سلامة
الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواها بالجسمانيات
فان كفى في رؤيته تحقق الشرطين وثم يشترط شرط آخر يلزمنا ان نراه الآن
اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها وكون ذلك سفسطة وان لم يكف لزم ان لا نراه الا
وان لا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي حررتموها سوى
سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان
سلامة الحاسة محققة والشيء من قبيله لا يتصور فيها التغير والتبدل
لان كل حكم ثابت له تعالى فهو لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع
اتصافه بالحوادث فلو وجبت رؤيته في الآخرة وجب الآن [illegible]
بان قولكم انه سفسطة ان اردتم به ان المذكور من الامور
التي لا يلزم من وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو من
الوقوع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم جزمه بانتفائها فالملازمة
ممنوعة فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعلمنا مثلا
ان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا [illegible]
ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان
ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل

المذكور مبنيا على العادة انه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لان
هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسألة بل لمن يجحد بالجسد
حاصل فيها ولانه ينجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق
الكل على كونه ضروريا بل نقول قد تجتمع شرائطها ولا يرى
باجمعها ولا ترى ذلك لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك
الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول
الشرائط قطعا فانه لا تجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك
الاجزاء عن البصر متفاوتة فما يرى هو الابعد لانا نقول هذا التفاوت
لا تأثير له لعدم [illegible] قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة
فلو كان عدم رؤية بعض لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي كان ابعده
عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نراه اصلا لكنه ترى قطعا بل بالبعد
المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتها صغيرا فاذا ان
نراه كبيرا وانما يلزم ذلك لو كان صغر المرئي لعدم رؤية الاجزاء
البعض منها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية
وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه
ظاهر لانا علمنا بان كل جسم مركب من اجزاء لا تتجزى او على هذا المذهب لا يرى
الاجزاء كلها وحينئذ نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان [illegible]
ورسالة البعيد وذلك لا يرى كل منها او بعضها اصغر مما هو [illegible]
عليه بحث لان الانفصال [illegible] هو اصغر منه [illegible]
لكل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد [illegible] لا نرى
الاضعاف الكثيرة من ذلك وهو باطل قطعا [illegible]
فيه بحث لان [illegible] بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر

بوجب رؤيته بلا جهة وجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت
في الصغر والكبر فيقتضي ان لا يكون التفاوت يجب رؤية بعض
دون بعض والتعليم منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة
شايعة في الادراك بالبصر فهو الرؤية بمعنى [illegible] المفهومين بلا اجماع
والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال
الفصحى وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا تراه الابصار
المستبعد منه رؤية المؤمنين في الجنة لزم الكذب وهو محال والجواب
ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله
لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع
الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه
الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا يدركه بعض
الابصار ونحن نقول بموجبه [illegible] رؤية الكل دون البعض
لحصول البعض بالنفي [illegible] الاساس للبعض فلا يتم حجة لنا
لا علينا سلمنا عموم الابصار فان مدلول الكلام عموم السلب
لا سلب العموم فلا [illegible] في الاحوال والاوقات [illegible] على [illegible]
فالمدعى جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية ولا نسلم انه مطلق الرؤية بل رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول [illegible] ادركت
فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم
به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون [illegible]

لا بمنزلة الاحاطة من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان
نرى الشيء من غير [illegible] المخصوصة كما هو [illegible] المنفي [illegible]
[illegible] ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر [illegible] وتسمى
رؤية تحصل لنا [illegible] بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط
[illegible] فانه ذكره في اسامي المدائح
وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيهه
تعالى عنه فعلم انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا
عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل
وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم [illegible] على ان المنفي ليس هو
الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر [illegible]
الذي ذكرنا اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادلة
[illegible] المخصوصة لا تشعر بسمات الحدوث والنقصان
[illegible] واما في الثاني فلان الادراك [illegible]
يكون [illegible] بالعلم [illegible] واما رؤيته على الوجه المذكور
[illegible] على عبادة فلا
[illegible]
انا نقضي [illegible] ان الله [illegible]
استعظاما [illegible]
كبير [illegible] وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله

اسند الفعل الى الالة
والادراك بالبصر

ورفع الايجاب الكلي

نعم او يقول الادراك هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم

استكبار

جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو كان جائزا لما سماه ظلما ولكن لكونه

دل على ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ان شوهد سياق الطلب

لا لطلبهم الرؤية ولهذا الموقوتوا على طلب انزال الملائكة عليهم

والكتب كما انهم ما لهم سبب ذلك وانما لو سألوا بطلبهم الرؤية

زاد ... على طريق الجنة والمعاند على ... حال الاصحاب والاتباع

وقوله في حكاية موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين معنى التوبة

عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية

في الدنيا ومعنى الاول انا اول المصدقين بانه لا يرى في الدنيا والملك

ثبت حكمه وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة

المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه صلى الله عليه وسلم سئل هل رأيت

ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول

بها عن كثير من السلف ومنها قوله في موسى لن تراني ولن للتأبيد

وإذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد

بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط لقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا

اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخليص عن العقوبة

ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء

حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم حصر

تكليمه للبشر في الوحي والارسال وتكليمهم من وراء الحجاب والارسال

اي انهم لا تكليمهم على السنتهم وإذا لم يره حين تكليمه فلا يراه

لم يره في غيره اجماعا وإذا لم يره حينئذ فلا يراه بغيره اصلا

اولا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال

الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمنع ذهب الى انه

لا يمكن

كان

اذ لا كلام ... وقت ...

الى

الى

لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع الوجود محتجا بما ذكرنا

اي احتج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى عليه السلام لقوله اشارة

الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرنا على الوجه الاول

وجه احتج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية

اشارة الى الاول من الاعتراضات التي ذكرناها على دليل الاشاعرة على وقوع

الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الانتظار ... وهذا النظر بمعنى الانتظار

وقوله مع قبول ان يكون اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف

المضاف اي ناظرة الى الثواب ... وقوله تعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل

على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة

على امكان الرؤية بالآية وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل

اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة

على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو ان الامكان

الصحيح يفتقر الى علة موجودة وقوله واظهر اي منع الحصر اشارة الى الثاني منها

وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الوجود والحدوث

فان الامكان ايضا مشترك بينهما ... عطف على قوله ونفى ...

يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة كذلك يدل على ثبوت

هذه الامور التي تذكر الان ومنها الوجود وهو افادة ما ينبغي للوجود ما

واجب الوجود ... لو كان معدوما ... ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا

مستكملا بغيره ... الملك لان الملك هو الغني الذي

لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره ... مفتقر اليه

لا ... ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع ما من شأنه

ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانتقال ومنها فوقه

لان ادعيت وجوده ... جسما وجسمانيا ولا ندرك بالحس ... كان من قبيل ...

وجوب

الرؤية ...

جسل

سما

اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل له من
وواجب الوجود كذلك لان الجود كله مستند اليه حاصل منه
ومنها الحق اي واجب الوجود يدل على انه تعالى حق ثابت دائما
غير قابل للعدم والفنا ومنها الخير اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى خير وذلك لانه قد بين في صدر الكتاب ان الوجود خير
محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان
ان يكون ذات الواجب بحسب الوجود ... ان الباري تعالى هو الوجود
والوجود هو الخير فذات الباري تعالى هو الخير ومنها الحكيم وهي العلم
بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد
عالم بالاشياء كما هي عليه ومنها الجبار لان الجبار هو الذي يجبر الشي على
ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود
سواه لا يقتضي الوجود وهو لوجوده يجبره على الوجود ومنها الوهاب
بتقدم عدم الممكنات باعطا الوجود وانا صح علينا ومنها القيوم
لانه هو القايم بذاته الذي يقوم به الممكنات واما الجود والوجود
والقدرة والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجع الى ما تقدم يعني
يعني ان الجود عبارة عن القدرة والوجود عن الوجود والقدم عن الحق
والرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين ليس
اخرا وراء القدرة والارادة وذهب عبد الله بن سعيد الى ان
القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة
للارادة وذهب بعضهم الى ان التكوين صفة ازلية زايدة
على السبع المشهورة افادها من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل
كونه قوله كن متقدما على كون الحادثات اي وجودها والمراد

بالتكوين والايجاد والتخليق قالوا غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة
لا يستلزم الكون فلا يكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب
ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة
لان ما بالذات لا يحصل بالغير بل الامكان يحصل المعدوم وجوده
لا صحة واحدة فانه مستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها
الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلت اثر القدرة هو صحة
الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا في المفعول في نفسه وهذه
الصحة هي الامكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى
فهي بالعكس اي الفاعل وصفة القدرة فان القدرة هي الصفة التي تقتضي
صحة من الفاعل طرفي الفعل والترك فلا يحصل بها من احدهما بعينه بل لابد
في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده وتلك
الصفة هي التكوين فنقول هي ذلك الطرف يصلح اثر القدرة وانما
يحتاج صدور احدهما بعينه الى مخصص هو الارادة المتعلقة بذلك
الطرف ومع ذلك لا حاجة الى مبدا الكون غير القدرة المؤثرة فيه لو سلم
تلك الارادة المتعلقة بالفعل اثبات افعاله تعالى الفعل المتصف
بالزايد الفعل لا يخلو اما ان يتصف بوصف زايد على الحدوث اولا الثاني
مثل فعل الناسي والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما
ان يتعلق به ذم اولا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما
والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه
وذلك لانه اما ان يستحق فاعله مدح اولا والاول ان
استحق تاركه الذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق تاركه مدح
والا المباح ... اختلفوا في حسن الاشيا وقبحها العقلي



فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدم من
اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم
الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة بل يكفي لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية
فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها
بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار
كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع ذهبت
المعتزلة الى ان الحاكم بحسن الاشياء وقبحها هو العقل بوجوه الاول انا
ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وبقبح الاساءة والظلم و
الكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعرف
بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا
الوجه اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير الشرع
والجواب ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة
والمنافرة او صفة كمال او النقص مسلم ولا نزاع لنا في اثباتها بدون
الشرع عقلا وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر الشارع
او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب
قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث
لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع
فيدور والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا
شرعا والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد
ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح

او النقصان في البعض

عبارة عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع
لما امتنع انعكاس الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما يقبحه
ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان
وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح
الاحسان بالمعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ورابعها لو كان
في العلم للتفاوت الضروري الحواس اعتراض ...
العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه
وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين والجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية
بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة
اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين بقوله الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما
لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن
والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبي من الهلاك
والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق
على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح من قبح
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التقصي
عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين
مع امكان التخلص ممنوع والدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح عقليين
لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم
باطل بالاتفاق وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال
المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اتفاقا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد

نصف الاثنين لكن الثاني
باطل بالوجدان

ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح
وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يكن
من العبد بل ح الصدور والا صدور عاد الترديد وان وجب الفعل
اضطرارا فالعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من
شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل
واستدلاله وعلى تقدير دلالته على انتفاء القبح عن افعاله تعالى فقد اجمعت
الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب
عليه يفعله لان الله تعالى مستغن عن فعله قبيحا كان او حسنا وعالم بحسنه
وقبحه وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع
قدرته عليه لقبحه مسئلة ذهب الجمهور الى ان الله تعالى قادر على القبيح خلافا
للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واصار المصنف مذهب الجمهور واحتج
عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السوية الصالح
منها فيكون قادرا عليه واحتج النظام بان فعل القبيح في حقه تعالى
ح لغيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولو
ينافي الامتناع اللاحق ونفي الوجوب يستلزم العبث ولا يرد عوده
اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض اي لا
فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل
الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل تلك الفوائد

ح لانه يدل على الجهل او الحاجة
وكلاهما [illegible] وما يؤدي الى المحال
ح واجيب بان فعل القبيح

لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى
وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس
اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا
وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال
فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه والجواب منع الملازمة لان الغرض
قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره
ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح
بطل ان يكون غرضا له [illegible] وارادة القبيح
قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بلا ارادة قبيح والنهي
عن ارادة ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب
الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس
بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وذهبت المعتزلة الى انه يريد من الكافر
الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا
الفسق واصار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول
ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع
فانه يتصرف في ملكه حيث شاء والثاني ان الامر بلا ارادة والنهي
بلا ارادة قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون الغرض من الامر الاتيان بالمامور
به كما اذا امر العبد امتحانا انه هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه اتيان الطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان
وكالمكره على الامر بشيء [illegible] وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان
ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته ولم يقع مكرها
فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور

لا يكون ح

و ح

والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة الى الله سبحانه
وعلى التقدير ... ما ليس كذلك بانه لو اراد الايمان من الكافر
والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي
لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي
فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل
يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والطاعة
ولا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار
على الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني فقال
سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا والمغلوبية غير لازمة وذلك لان
لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقع لزم المغلوبية
بل اراد من العبد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا
مغلوبية بعدم وقوعه وذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره
رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا ...
ليس فيه نقص لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي ...
بنا نقصه ومغلوبية ... انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن
فيلزم استحالة ... الانقلاب علمه جهلا والعاقل ... النفي
لا يريده الله والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم ... فلا يكون
موجبا لامتناع او وجوب والضرورة قاضية باستناد ... افعالنا
الينا ... ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ...
واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على ان افعالهم لا افعاله اذا
العالم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا
وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى

من اجزائه فمذهب الشيخ الاشعري انه ليس لقدرة العبد تاثير ما بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد
فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واختياره من غير ان
يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له ...
الى انها واحد بعد واحد على سبيل الاستقلال ...
... بهذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل واحد يجد ...
حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها
ونعلم ان الاول مستند الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر
عنه شيء منهما بخلاف الاخير اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره
والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما
في الثانية لا الى تاثيرها في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء
... الفعل الاختياري مع ... القدرة وان ... وجودا وعدما كون الدائر ...
... الاستقلال ...
...
موجبا لفعله بقدرته واختياره ليتمكن من فعله وتركه اذ الفرد ما يصح منه الفعل
والترك ...
بوجوب المرجح والفعل الاختياري قط ...
... لا يكون صادرا عنه بالاختيار ...
نقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور ... لانه اذا لم يجب الفعل ...

تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح او
ولا تسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان
فعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور منه فيكون
ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا اقول وهذا الوجه حيث
عم المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي
الهارب وقدحي العطشان لان الارادة حينئذ هي المرجح والتخصيص
من غير احتياج الى مرجح [illegible] لان المحال الترجيح بدون المرجح [illegible] قال صاحب
المواقف هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا للقائلين [illegible] ترجيح [illegible] بل [illegible] فان
الهارب يمكن [illegible] الطريقين [illegible] او اصعف
عنه واجاب [illegible] عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان [illegible]
هو الذي يمكن من كل من الفعل والترك [illegible] الى احدهما وتعين
الارادة الجازمة [illegible] بحيث الطرف الذي تعلق الارادة به [illegible]
الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه [illegible] ثم الى النقض
الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجبا
لفعله بالقدرة [illegible] والاختيار [illegible] جار في حقه ايضا
اجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة اخرى
الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه
لئلا يلزم تسلسل الارادات التي يتوقف صدورها عنه وارادة الله تعالى
قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التسلسل
المذكور اذ يقال ان لم يمكن ترك الفعل مع الارادة القديمة كان [illegible]
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن

عن المرجح فان توقف كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا فالوجه
الذي ذكرتموه في المطول [illegible] الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل
وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريانه في صورة [illegible] قال
صاحب المواقف [illegible] بين ارادة العبد
وارادة الله تعالى تخصيص المرجح [illegible] يحتاج الى مرجح [illegible]
الى [illegible] الاستدلال [illegible] ان يمكن العبد من الفعل والترك ويتوقف
المرجح على مرجح اخر ولا تسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون العبد مستقلا
فيه واما فعل البارى تعالى فيتوقف على مرجح قديم [illegible] بالفعل
الى [illegible] معين وذلك [illegible] القديم لا يحتاج الى مرجح اخر
فيكون تعالى مستقلا في الفعل [illegible] الحوادث اقول
محصل الفرق ان المرجح لفعل العبد لا يكون صادرا عنه [illegible]
[illegible] لا يكون [illegible] مستقلا في فعله والمرجح في فعل البارى
تعالى لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله [illegible]
يكون الفعل [illegible] واجب [illegible] على [illegible]
[illegible] انما يظهر افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه
وذلك [illegible] الاضطرار وعدمه [illegible]
ان قيل [illegible] كون البارى تعالى مضطرا في فعله لا مختارا
ان [illegible] ان لا يكون ذلك المرجح عنه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح آخر [illegible] الى المرجح الا [illegible] لو كان صادرا
عنه باختياره فاللزوم ممنوع [illegible] مراد من [illegible]
بالاستقلال وعدمه [illegible] ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها [illegible] ولا يتصور [illegible] بالموجد ولهذا

من العبد [illegible] الفعل [illegible]

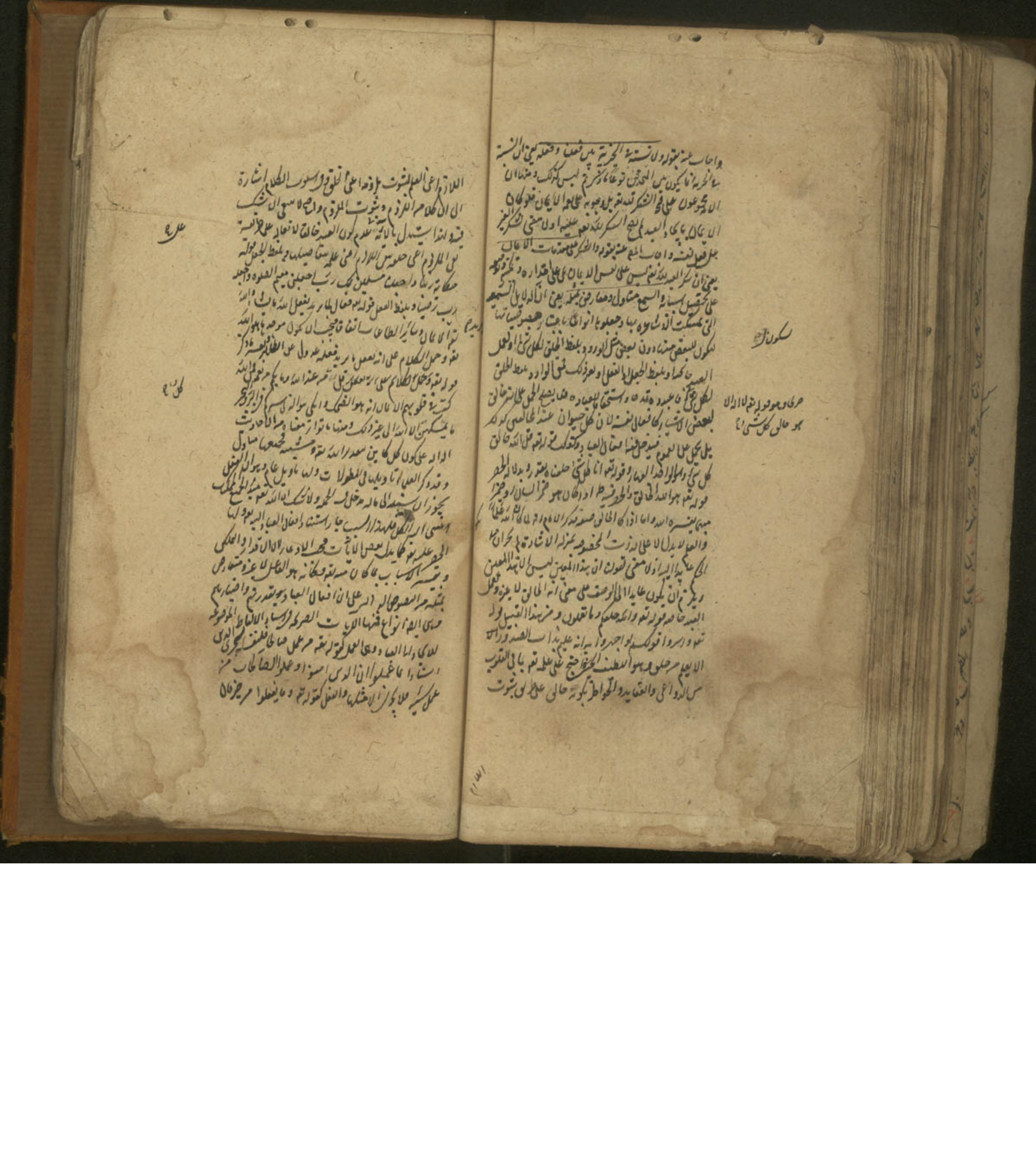
اضطراريا [illegible] الفعل [illegible]
[illegible]

تارة ويعدم اخرى اى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر
ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح يجب ترجح معه صدور الفعل عنه واذا كان
فعل مع المرجح الذى لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور فيكون
ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا اقول فى هذه التوجيه
على المرجح سقط الجواب بان ترجح المختار احد الطرفين جائز كما فى الطريق
الهارب وقدحى العطشان لان الاراده هو مخصص الترجيح والتخصيص
من غير احتياج الى مرجح انما المحال الترجيح بدون المرجح ويلخص ما قال صاحب
المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل
الاختيارى لا للتحقيق بناء على ما ذكر ترجيح احد المتساويين بل الاضعف فان
الهارب يمكن من سلوك احد الطريقين بلا مرجح والقادر
عنه واجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعى لا ينافى القدرة يعنى ان القادر
هو الذى يمكن من كل من الفعل والترك قبل تحقق الداعى الى احدهما وتعيين
الارادة الجازمة بما بعده فبحث الطرف الذى تعلق الارادة به وهذا
الوجوب لا ينافى الاختيار بل يحققه قوله كما لو اختار الى النقض
الاجمالى يعنى لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى لا يكون موجبا
لفعله بالقدرة والاختيار فانا نقول جار فى صفاته
اجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة اخرى
الى ان ينتهى الى ارادة خلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه
للتسلسل فى الارادات التى توقف صدورها عنه وارادة الله تعالى
قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه لا يدفع التسلسل
المذكور اذ يقال ان لم يمكن صدور الترك مع ارادة القديم كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز
عن المرجح فان توقف كان الفعل هو واجبا فيكون اضطراريا اذ الواقف
الذى ذكرتموه فى المطلوب مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل
وانما يرد النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف وقال
صاحب المواقف فى هذا نظر لان ما ذكرتم من الفرق بين ارادة العبد
وارادة الله تعالى تخصيص المرجح فى توقف ترجح فعله تعالى الى مرجح بالمرجح
الى زمن فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك ويتوقف
المرجح على مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون العبد مستقلا
فيه واما فعل البارى تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم يخص بوقت من الاوقات
الى حادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر
فيكون تعالى مستقلا فى الفعل حينئذ لا يتجه النقض والجواب اقول
محصل الفرق ان المرجح فى فعل العبد لما لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل
كان واقعا بغيره لا يكون العبد مستقلا فى فعله والمرجح فى فعل البارى
تعالى لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله فى فعله ويحتمل النزول
يكون الفعل ويمكن بغيره يصير واجبا والترك ممتنعا على العدو بل يصير ممتنعا له
وفى ما انه فى هذا الفرق انما يظهر افتراق الصورتين فى الاستقلال وعدمه
وذلك لا يكفى ولا يضر افتراقهما فى الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب
ان قيل فى عدم كون البارى تعالى مضطرا فى فعله لا حاجة
ان يقول يجب ان لا يكون ذلك المرجح عنه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر ولما لم يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادر
عنه باختياره فاللزوم ممنوع فبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين
بالاستدلال وعدمه فوجه ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها اذا الايجاد والقصد يتوقف الى العلم بالموجد ولعدا



صح الاستدلال بتعلق العالم على علم الفاعل واثبت البطلان ان
يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها
والماشي اذا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور
له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهي والناطق يأتي
بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي هي مخارجها ولا بالالات والاوضاع التي يكون تلك الاعضاء
عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات
ويحرك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاجزاء والاعضاء التي
العظام والعضلات والغضاريف والاعصاب والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش
والايراد رأى الجواب عنه بقوله والاني دولا يستلزم العلم الا [illegible]
القصد فيكفي الاجمال يعني لانم ان الاني دولا يتصور بدون العلم بالموجد
والمتبوع بعلمه بقوله لا يستدلون عليه بالاني دبل بلا نعان العقل و[illegible]
بعم الايجاد باختياره لكونه معارضا للقصد والقصد الى الشي
لا يكون الا بعد العلم به لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو
حاصل في الصور المذكورة لبطلان الثاني ومنها ان التوليد لو كان
موجبا للعقل لنفسه لا يستقل بها وافرضنا انه اراد تحريك جسم
وقت وارادة آخر تسكينه في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد
ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شي منهما وهو ايضا محال لامتناع
خلو الجسم عن الحركة والسكون ولان التخلف
عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل مراد سوى وقوع
الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة

واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب المصنف عنه
بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما
في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة
ومنها ان الفاعل يجب ان يكون محيطا بفعله لحدوث والعبد
فلا يكون فاعلا للفعل لحدوث واجاب عنه بقوله لحدوث اعتباري
لانا نمنع ان المحل [illegible] بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها
ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لقدر ان يوجد جسما لان
المصحح للفعل الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو محقق في الجسم
واجاب عنه المصنف بقوله امتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع
صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن
الجسم لما بينا فلا يلزم تحقق العلة المصحح اعني الامكان جاز
صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا
على الايجاد فعله ايضا لان كل الافعال واحد لكنا قاطعون بانه
يتعذر عليه ان يفعل الحركة الا ان يحصل فعلها سابقا الا في وقت
وان [illegible] الحركة في التدرج والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله
ويتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض
الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر
فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بقدرته بل بسبب تعذر الاحاطة
الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله
لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وهو
الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات

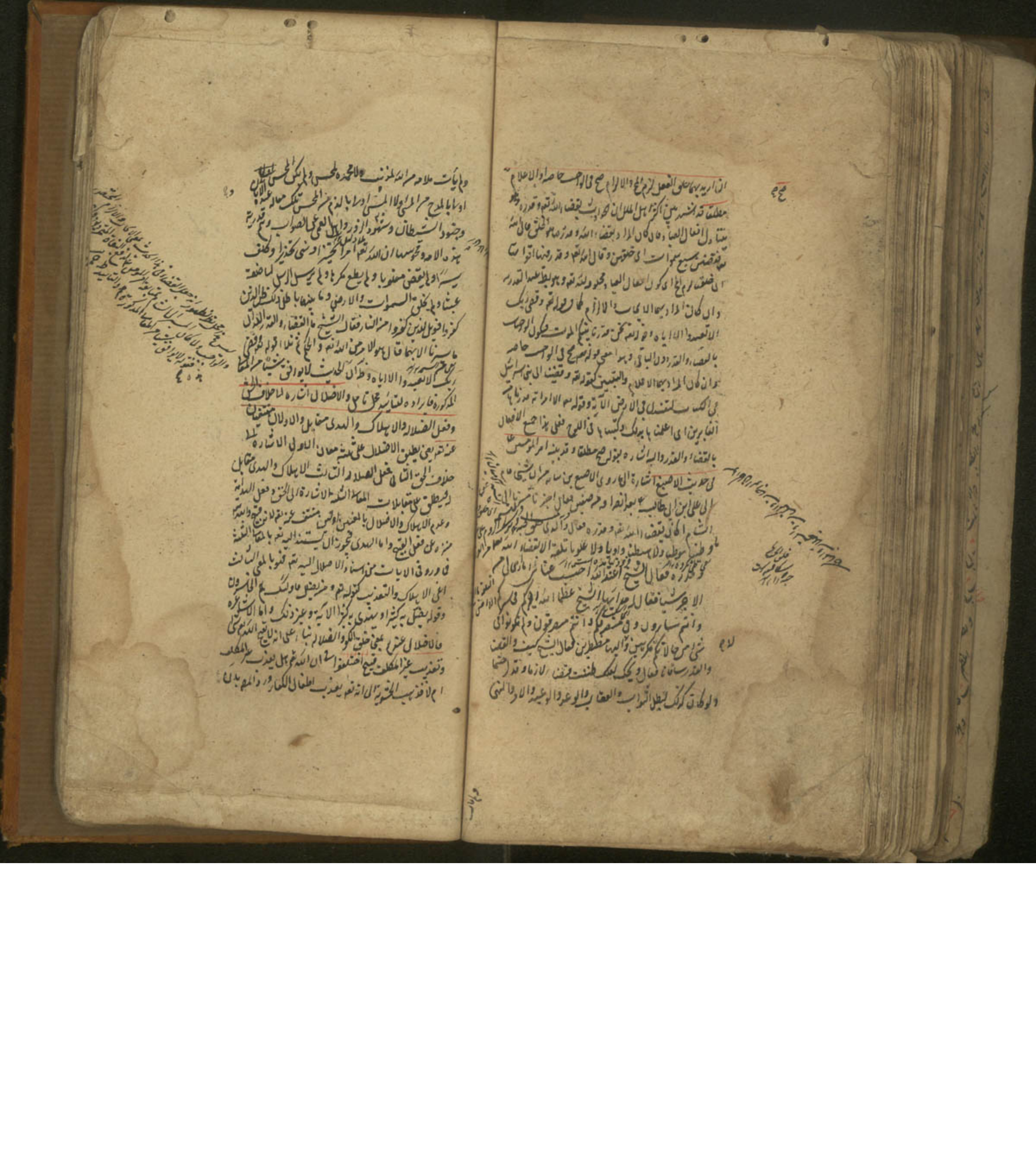


فان الله يقول افعلوا الخير والفسق كقوله تعالى لبئس ما كانوا
يصنعون والكسب كقوله تعالى لبئس ما كانوا [illegible] ووفيت كل نفس
ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا
لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واخلق لكم من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حتى احدث
حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية
ابتدعوها والانشاء [illegible] وذلك كثير في القرآن واجيب بانه
بالدلائل ان خالق الكل هو الله تعالى وقدرته وجب
حمل هذه الالفاظ مجازا على الكسب العادي او حمل [illegible] الكتاب
مجاز الكون العبد سببا لهذه الافعال بهذا على مذهب الكسب [illegible]
يصح على [illegible] فانه يعني السبب واما على راي الامام
وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع
يخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا استقلال
ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة
على توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة
ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان
يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد فما لهم
لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك
كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة على ان فعل العبد
بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء منكم ومن شاء فليكفر اعملوا

ما شئتم فمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى
ربه سبيلا واجيب بما مر من ان فعل العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة
العبد بطريق جري العادة فلذلك نسب اليه واما على راي الامام فالجواب
ظ وهو ان فعل العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا ان
ان يشاء الله رب العالمين ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي و
المدح والذم والوعد والوعيد وقصص الامم [illegible]
واجيب بانها [illegible]
ومنها الآيات الدالة على اسناد الفعل الى العباد واسناد الفعل [illegible]
وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلاة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من
[illegible] ان هذا ليس من المتشابه [illegible]
اذا تعارضت لم يقبل [illegible] خصوصا من المسائل [illegible]
الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والحجج [illegible]
العقلية القطعية على وفق [illegible] كثيرة منها انه لولا استقلال العبد
لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان
والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وتكليف الصبي
[illegible] وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وارادة
بغيره مع ان التفرقة [illegible] لان الكل يخلق الله تعالى من غير اختيار العبد
فيه [illegible] على [illegible]
على من يخلق [illegible]
كان يخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية

في العاجلة كالمدح والذم والحسن والقبح وسائر الفوائد وان النواب
ما كان فعل الله تعالى وتعرضا فيما هو حسنة لم يتوجه سؤال لمه كما قال تعالى
بالصلاة وان عقيب [illegible] وان [illegible] وان النعيمين في الجنة
الله تعالى لا ينافي اثر فيها بوجوه او وجهين ان [illegible] فعال العباد [illegible]
يمتنع عن الحكيم خلقها كالقبح والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد [illegible]
وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقدرته وداعيه وجودا وعدما
وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الله تعالى الغير الحادث له الضرورة قاطع
بان من اشتد جوعه وعطشه وحضر الطعام والماء [illegible]
بالحل [illegible] ويشرب البتة ومع ذلك ان [illegible]
داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما هو كذلك
الغير لا يكون فالوجوب والامتناع تابع للارادة الغير [illegible]
الا لا يكون متعلق الارادة [illegible] واجيب بان [illegible]
فمعنى الضرورة لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع [illegible]
فعل يتبع الارادة الغير كما للحدم والعبد فيتعين الكبرى [illegible]
والامتناع فلا يجوز ان يكون متعلقا لارادة الله تعالى [illegible]
ارادة العبد [illegible] على العادة ومنها انه لو كان الله تعالى
خالقا لافعال المخلوقين [illegible] الصادق [illegible] لاحق للخالق الا
فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا اكلا وشاربا [illegible]
فاعلا الى ما لا يخفى واجيب بان [illegible] الا [illegible] انما يطلق
على من قام به الفعل لا على من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
[illegible] الله تعالى [illegible] لا يتصف بها الا المحال [illegible]
[illegible] بهذه التسمية تبارك على [illegible] والسلام على [illegible]

لا [illegible] والكلام في بعض الاحسان [illegible] واعلم ان المعتزلة [illegible] والافعال
[illegible] او فيما يترتب وراوا ايضا ان الفعل المترتب [illegible]
[illegible] القصد واليه اشار [illegible] الحسن والفعل المترتب [illegible]
فيه ابتداء او بتوسط [illegible] العقيدة قالوا انه التوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله
فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجب لفاعله ان
[illegible] القصد [illegible] لا فعال [illegible] الى المباشر [illegible]
[illegible] ابتداء من غير توسط فعل اخر هو المباشر كحركة اليد الذي حدث
بسبب فعل اخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد وجعلوا الى ان
المتولد بل من فعل العبد كالمباشر [illegible] لا مذهب المعتزلة الى انه [illegible]
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى [illegible]
المعتزلة وقال حسن المدح على [illegible] تعالى المتولده وكذا حسن الذم على
المتولد من الافعال [illegible] فالتالية وقالت الاشاعرة المتولد [illegible]
[illegible] لا يتمكن من تركه لانه [illegible] الفعل الذي [illegible]
يجب والواجب [illegible] والمتولد قالوا انه الوجوب [illegible]
[illegible] والوجوب [illegible] وجوب لاحق لا [illegible]
الا [illegible] لا يكون [illegible] الفعل [illegible]
لا على الا [illegible] جواب [illegible] على [illegible] المعتزلة فعل
ان حسن المدح والذم لا يدل على [illegible] المتولد [illegible]
حسن الذم للمتولد حاصل [illegible] الا [illegible]
[illegible] ان [illegible] بها [illegible]
[illegible] الجواب ان الذم [illegible] الا [illegible]
حسن [illegible] والعقد [illegible]



تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت المجبرة بوجوه الاول
قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبان
الا انهم والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح عليه السلام مجاز تسمية لهم باسم ما يؤول اليه امرهم
كما والتسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمون
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون
اصلاحا له كالتصدق والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابويه من
الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه فكذلك في عذاب الله تعالى
فاجاب المصنف بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية
في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة
لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المصنف الاول
واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق
التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه
الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة ... الحال ... ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح ...
والمداوي لا يكون الا للتخليص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان
منافع عظيمة ليس هو التخليص من المشقة الى ... والى ذلك اشار
بقوله بخلاف تجرع الدواء الثاني ان التكليف لاجل ايصال
النفع بمثابة المعاوضات وهي مشروطة برضا المتعاوضين فكذلك
التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف والتكليف بدون
رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء
الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف
فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج

الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم
لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب
بان التكليف لو كان شكرا لكان النعم سبب وقوع المشقة
عن مقابلها عن كونها نعما وكلاهما ... الجواب عن الثلاثة بقوله
والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد
المستلزم للسنن النافع استعمالها في ... مع دوام الذكر
الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزم لاقامة العدل مع
زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة
الحكماء وبيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد
مدة حياته وانما تتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في
تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلا يزرع
ذلك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر
الابرة له وعلى هذا فقس سائر الامور فتتم امور معاشهم باجتماعهم
على نوع ... ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن في اصطلاحهم
عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من
يزاحمه فيه وذلك يؤدي الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج
والمرج ويختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل
لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يضع
ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع

البعثة فينبغي أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقادوا
في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق إنما يتحقق باختصاصه
بآيات تدل على أنه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم إن
الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع إذا استولى عليهم الشوق
إلى المشتهيات فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فإذا كان للمطيع
ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك
المعصية كان انتظام الشريعة أقوى مما إذا لم يكن كذلك فوجب عليهم
معرفة الشارع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكار بالتكرار فلذلك
ينبغي أن يكون الشارع داعيا إلى التصديق بوجود خالق عليم قدير وإلى
الإيمان بشارع مرسل إليهم من عنده صادق وإلى الاعتراف بوعده
ووعيده وثوابه وعقابه وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق
بنعوت جلاله وإلى الانقياد لسنة التي يحتاج إليها الناس في
معاملتهم حتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لنظام أمور النوع
وتلك السنة أعني العبادات التي شرعها الشارع ويدعو إليها
والمستعمل لها نافع في أمور ثلاثة الأول رياضة القوى النفسانية
بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعة عن توجه
النفس الناطقة إلى جناب القدس الثاني إدامة النظر في الأمور
العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية إلى
ملاحظة الملكوت الثالث تذكر إنذارات الشارع ووعده
للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لإقامة العدل في الدنيا
مع زيادة الأجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف
على رأي حكماء الإسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في

عنده

أن التكليف واجب أم لا فمنعه الأشاعرة بناء على أصلهم من عدم وجوب
شيء على الله تعالى وأثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بأن
التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لأن الإنسان لما تقتضي طبيعته
الميل إلى المشتهيات والمستلذات فإذا علم أن له زاجرا عنها
وزاجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه
وإمكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات
الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل
وعلمه به وإمكان الآلة يشير إلى شرائط حسن التكليف
فمنها ما يرجع إلى نفس التكليف ومنها ما يرجع إلى الفعل المكلف به ومنها ما
يرجع إلى المكلف ومنها ما يرجع إلى المكلف أما ما يرجع إلى نفس التكليف
فأمران الأول انتفاء المفسدة بأن لا يكون التكليف مفسدة
للمكلف بأن يكون موجبا للإخلال بتكليف آخر وأن لا يكون
مفسدة لمكلف آخر والثاني أن يتقدم التكليف على الفعل زمانا
يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان
وجوب إيقاعه فيه وأما ما يرجع إلى الفعل فأمران أيضا
الأول إمكان وجوده وإليه أشار بقوله وإمكان متعلقه
فإن التكليف بالمحال على القبيح الثاني اشتمال الفعل على
صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجبا أو مندوبا إن كان
التكليف بفعل وأما ما يرجع إلى المكلف فأن يكون عالما
بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح أو إيجاب
المندوب وأن يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل
من الثواب لئلا ينتقص الثواب فيكون جورا وأن يكون

اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المفسدة
لا يكون في الوجوب فلم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز
ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح
لا نعلمونها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح
معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح ونرد
الجواب الثاني ان الكافر هو اما ان يكلف مع وجود اللطف
او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان لا يكون الكافر مومنا لان
لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان
يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى او مع وجوده فيلزم
الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه
هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انما
هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه
ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيجب
عنده كفر الكافر وتقرير الجواب الثالث ان اللطف
لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه اذا الجمع بين المنافيين
محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض
المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكل ما هو عنده
لا دفع الاولى الى ان يكمل والثاني الى الياس فلا ياتي بالطاعات
بل تقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار
ليس مفسدة لجواز ان نعرف ما لا جاء ما يلجئ من الالطاف
ما يمنع عنده من ان يقدم على المعاصي والاجتناب عن الطاعات
الاخبار بالنار ان هو بالنسبة الى الجاهل كالصبي والمعتوه

مستحقه فيه لانه لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يتيقن الى الياس
ويقبح منه تعالى التعذيب مع وجود الكمال المكلف اذا منع
المكلف من اللطف فيقبح منه تعالى مجازاته لانه كمن امر بالمعصية
والا اي وان لم يكن الامر كذلك فيقبح التعذيب لانه على ذلك التقدير له ان يقول
لو ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف
سابقا بالرسل لكان لهم هذا السؤال ولا يكون هذا السؤال الا مع
قبح اهلاكهم من دون اللطف لا يقبح ذلك لان الذم حق مستحق على القبيح
مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو ثبت
الانسان غيره على فعل القبيح فيفعله سقط من المثاب حظ الذم
كان لا يلمس حتى ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي
ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف
فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا
الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون
غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في غيره
من الافعال وهو ايضا ترجيح من غير مرجح والى هذين اشار بقوله
والا فترجيح بلا مرجح بالنسبة الى القسمين وعنى بالمس اللطف
والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار
عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا



القبيح ممتنع عليه تعالى ما لوجب ملا يثيب المستحق للثواب
واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون
عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من الة الفعل ان كان الفعل
ذا الة والمعلوم اما علم عقلي او سمعي واما ظن وان الفعل الذي ما كلف
به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا
نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات
التي يتوقف الشرع عليها ويكون سمعيا كاستقلال العقل بتحصيله
ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع ومن الظن مثل العلم باحوال
المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل
فكالصلوة والزكوة وغيرهما فهو منقطع للاجماع ولاتصال الثواب
التكليف لا بد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد
على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب
الى المكلف واشتراط العقلاء ان سال الملازمة ان التكليف
يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع
بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم
يمكن ايصاله الى المستحق وعلم من هذا ان علة حسن التكليف
وهي التوقف الى الثواب عام بالنسبة الى الموحد والكافر
من سوء اختياره وكذا كان لسائل ان يقول من شرائط
حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف
انفا والتكليف الكافر مفسدة له لانه شقي في الدنيا
ومعذوب في الاخرة اجاب بقوله وهو مفسدة
لا من حيث التكليف بخلاف ما ذكرناه يعني ان

ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء
اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر
توجيهه ان التكليف للكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب
ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فيكون عبثا وتقرير الجواب
انا لا نم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابت
فيه ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض
بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة
امتثال المكلف للتكليف لا فائدة التكليف واللطف واجب
ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
الله والحجة عليه ان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا و
والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف
لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه
غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من الادب
فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه
لكن دعا غيره الى تحصيله فان كان اللطف من فعله تعالى وجب
عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه
عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالملطوف فيه
العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاختيار
بالاستقلال والنص وما ليس منه الى الاجوبة عن الاول منها
الاتفاق على وجوب اللطف على الله تعالى



القبيح ممتنع عليه تعالى فالوجوب ملاثيب المستحق للثواب
واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون
عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من الة الفعل ان كان الفعل
ذا الة ... اما علم عقلي او سمعي واما ظن وان ما يحصل ... ما كلف
به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد ... العلم فقد يكون عقليا
نحو العلم بوجوده تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات
التي يتوقف السمع عليها ويكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله
ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع ومن البين مثل العلم باحوال
المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل
فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولا اتصال الثواب
التكليف لا بد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد
على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب
الى المكلف ... لان ... ان التكليف
يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة ... فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم
يمكن ايصاله الى المستحق ...
وهي التوقف ... للثواب ... الموجود ...
من سوء اختياره ... ان يقول من شرائط
حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف ...
انتفاء ... التكليف الكافر ... في الدنيا
ومعقوبة في الاخرة اجاب بقوله وهو ...
لا من حيث التكليف بخلاف ... يعني ان

ان هذه المفسدة ... لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء
اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر
توجيهه ان التكليف ... لا فائدة فيه لان ... هذه التكليف هي الثواب
ولا ثواب له فلا فائدة ... تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب
انا لا نم ان تكليف الكافر ... لا فائدة فيه بل الفائدة ثابت
فيه ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض
بالنسبة الى الكافر ... بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة
امتثال المكلف للتكليف به لا فائدة التكليف واللطف واجب
ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب ...
الله ... عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا و
والا لزم نقض الغرض ... ان المكلف اذا علم ان المكلف
لا يطيع الا باللطف فلو كلفه ... كان ناقضا لغرضه ...
غيره الى طعام ... لا يجيبه الان ... ان ادب
فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه
لكن ... الى ... فان كان اللطف من فعله تعالى وجب
عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره ويوجبه
عليه وان كان من غيرهما شرطا في التكليف ... بالملطوف فيه
العلم بالفعل ووجوه القبح ... لا ... من اللطف ... الاختيار
بالسعادة والشقاوة ... ليس ... الى الاجوبة عن ...
الاعتراضات على وجوب اللطف على الله تعالى وتقرير الاول منها ان

اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المفسدة
لا يكون مع الوجوب فلم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز
ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح
لا نعلمونها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح
معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح ويجوز
+ الجواب الثاني ان الكل وهو اما ان يكلف مع وجود اللطف
او مع عدمه والاول يلزم ان يكون الكل مؤمنا لا كافرا
لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان
يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى او مع وجوده فيلزم
الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه
هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انما
هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه
ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب
عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الجواب الثالث ان اللطف
لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه اذا الجمع بين المتنافيين
محال وقد صدر ما ينافي اللطف عنه تعالى فانه تعالى اخبر بان بعض
المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة
لا دفع الاولى الى ان يتكل والثاني الى اليأس فلا ياتي بالطاعات
بل تقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا ~~الجواب~~ الاعتقاد بعد الاخبار
ليس بمفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار ما يمنعه من الاتكال
ما يمنع عنه من ان يقدم على المعاصي والاجتناب عن الطاعات
الاخبار بانه ان هو بالنسبة الى الجاهل كالسبب و[illegible]

التوكل لطفا اليه
والاعتماد على الرب
١٢

مفسدة فيه لانه لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يفضي الى اليأس
ويقبح منه التعذيب مع وجود الكلي المكلف اذا امتنع
المكلف من اللطف قبح منه معاقبته لانه نقضه للامر بالمعصية
والا اي البعث فيقبح التعذيب شرعا لانه على ذلك التقدير لا يقول
لي ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لو ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف
ببعثة الرسل لكان لهم هذا السؤال ولا يكون هذا السؤال الا مع
قبح اهلاكهم بدون البعثة لانه قبيح ثم لان الذم حق مستحق على القبيح عقلا
مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث
الانسان غيره على فعل القبيح لفعله لم يسقط من الباعث حق الذم
كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي
ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف
فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا
الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون
غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في غيره
من الافعال وهو ايضا ترجيح من غير مرجح والى هذين اشار بقوله
والا لرجح بلا مرجح بالنسبة الى الشيئين وعنى بالمنتسبين اللطف
والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا حرز الاختيار
عدم الالجاء وهو مفهوم كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا

اي الامر المكلف بالعقاب
بدون اللطف امر الامر بالمعصية ١٢

لم ح

ويسقط من الباعث حق العقاب بناء على عدم اللطف
الى ارسال الرسل ولا يسقط حق الذم [illegible]
بالعقل علم ان فعله قبيح ونفعه [illegible]
الباعث حق الذم بناء على حسن و قبح
عقليين ١٢ اه

الى فعل المطلوب فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعا
الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل
اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا اذا علم المكلف المناسبة
التي بينهما في نفس الامر سوا كانت تلك المناسبة معلومة
للمكلف اولا ويزيد اللطف بملاحظة الحسن يعني لا بد من ان يكون
اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او
مندوبا او يدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل
يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين مشتملا على جهة المصلحة
المطلوبة من اللطف فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث
ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين الذين
يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل واحد منهما
حسنا اذ ليس منه وجه قبيح وبعض الالم قبيح لصدوره عنا خاصة
وبعضه حسن لصدوره عن الله تعالى وعنا وحسنه اما لكونه مستحقا او لاشتماله
على النفع او لدفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه
الدفع لا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف
وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدنيا اما منفعة او
والمنفعة اما الم او غيرها والمنفعة اما صحة او
في الرزق او رخص او غيرها او ومباحث هذه الامور عقيب
اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى
ان الالم الصادر عنه تعالى حسن سوا كانت مبتدأ ابتداء او
بطريق المجازاة وسوا لحقها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح
جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المعتزلة ان بعض الالام

قبيح لصدوره عنا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من
لا جرم له وبعضها حسن لصدوره من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما
الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر
زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القي
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للقاتل
فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه
قطعا والالم الذي يفعله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الى الاصل
لكنه مشروط باللطف للمتالم ولغيره لان خلوه عن النفع يستلزم
الظلم وعن اللطف العبث وكلاهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في
المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق من الله
والكفار بطريق العقاب ويكون تجدده قد اشتمل على مصلحة لبعض
المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الالم المكلف في الحسن
يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا من الله بل لا بد
فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول النفع او دفع الضرر لا ان اللطف
الواقع لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق
فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة
على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف
الذي في الالم لان الكاتم انما نفرح بكما المنفعة اذا لم يكن طريق
لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون
الالم لكان الالم حزنا او هو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار
المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء
من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لانه

قال

لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار العاقلين
فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار العاقلين لكونه زائدا على نحو
بحث وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه و
العوض نفع مستحق عري عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم
الواقع ابتداء واحكامه فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق
ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون
عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال
الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استند الى علم
ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار
او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار
والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى
منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى والا لكان
ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من
الله تعالى لمصلحة الغير اذ لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال
الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يترك الضرر سواء كان الغم
مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الى او مستندا الى علم مكتسب
لانه تعالى هو الباعث على النظر فكون الله تعالى هو سببا للغم فكان العوض عليه او مستندا
الى الظن كان يظن نزول مضرة او فوات منفعة
هو ان يجب لامارات الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض لا
لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى فعل العبد نفسه من غير سبب
من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا
نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي

قال الرابع

يعني لا نم انه يلزم انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان
يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع لان العوض المستحق
على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع بعوض
آخر وهكذا ابدا ولا يجب اشعاره ايصاله اي المستحق للعوض
بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم
الا بان يشعر بانه ثواب له ولا تعيين منافع لان يكون عوضا
بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد
ان يكون من جنس ما الفه ورغب فيه المكلف من ملاذ كالاكل والشرب و
اللبس والنكح لانه رغب فيه تحمل المشاق بخلاف العوض
ولا يصح اسقاطه لا يجوز اسقاط العوض عمن وجب بتحمله العوض
لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا
هذا مذهب ابو هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاط
ان كان علينا او يستحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل تحلله
العوض عليه بعد الاسقاط عنه عنت لعدم انتفاعه به والعوض عليه
تعالى يجب زائدة الى حد لا يختار كل عاقل معه ان العوض اولا
وجب عليه تعالى يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة الى حد يرضى
به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزايد
على ما يستحق عليه ظلم الفاني يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولا ه
اي لولا القتل لقتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته الى وقت
ابو الهذيل بموته البتة في ذلك الوقت وقال الكثير من المعتزلة بل يعيش البتة
الى ابد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز
ان يكون اجل الانسان لطفا للغير من المكلفين ولا يجوز ان يكون

لطف المكلف نفسه لانه بالاجل ينقطع التكليف من المكلف ونفس انقطاع
التكليف لا يكون اللطف مصححا والرزق ما صح الانتفاع به ولم
يمكن لاحد منعه منه وطعام البهيمة قبل الابتلاع [illegible] بالمضغ والبلع لا يكون
لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا
لان الله تعالى منع من الانتفاع به [illegible] حلالا [illegible] العبد منه
بنصيب وقت [illegible] البيع هو الرزق لنفسه والله تعالى ليس برازق له ذلك
الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله تعالى والرازق لذلك الرزق
الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يحرم اذا طلب
وقد يكره [illegible] عند فقد [illegible] المال من غير [illegible] اكتساب
عنه [illegible] وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق
[illegible] والطعام عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فدخل
[illegible] والدواب وغير ذلك من المأكول [illegible] حراما مملوكا
او غير مملوك [illegible] ما لا ينتفع به وان كان [illegible] الانتفاع لانه
[illegible] الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك [illegible]
[illegible] على [illegible] ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره
ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية
والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء [illegible]
وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان
في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان
الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت في ذلك المكان وكذا
ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة
بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى
بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر

جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد
يستندان الى العباد ايضا كأن يحمل السلطان الناس على [illegible]
ذلك من الاسباب المستندة اليهم فيحصل الغلاء والرخص لذلك
[illegible] فلا يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف
وذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح للعبد [illegible]
[illegible] ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف
واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عنه [illegible]
هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك [illegible]
واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد [illegible]
منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والالام ان لا يخلق
او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة
اليه واعطاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان لا يكون
[illegible] الانبياء والاولياء والمرشدين وتبعية ابليس وذريته المضلين [illegible]
[illegible] الى يوم الدين اصلح لعباده [illegible] ومنها انه يلزم ان لا يبقى
للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى منة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريقة لكونه وسيلة الى الحق تع فالنبوة
في الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه من الله
تم فعلى هذا قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد
يختص بمن له كتاب او شريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة
النقل فيما يدل عليه العقل الا يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه
وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل في العقل
مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه
تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه تركا للطاعة واستفادة الحسن والقبح
في الافعال التي تحسن تارة وتقبح تارة من غير اهتداء العقل الى مواقعها
واستفادة المنافع والمضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها
التي لا يفي بها التجربة الا بعد اطوار وادوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ
النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع محتاج الى التعاون ولا بد من
شرع يوضع شارع يكون مطاعا كما ذكر ثابتة فيجب حسن التكليف على
طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب
استعدادها المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية
من الحاجات والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى
الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنزل
والمنازل والمدن فالاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا
وترهيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف
في التكليف اي بعثة الانبياء لطف من الله تع بالنسبة الى عباده
ولينبئهم الى ما هم عليه في البعثة اما الاجل ما يوافق العقل فلا

يستحق بها العوض على الله تع اما اذا امر الله تع عباده بايلام الحيوان او اباحه
سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او
الندب كالضحية فان العوض يجب على الله تع لان الامر بالايلام
يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة
البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش
بالايلام فان العوض يجب على الله تع لانه تع مكنه وجعله مايلا الى
الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يزجره عن الالم الحسن
من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل
اليه عوضا وهذا بخلاف الالم الواقع اذا القى صبي في النار
او احرق او شهد احد بشهادة زور فقتل بسببه فان العوض
يجب على الملقي لا على الله تعالى وان الصبي في النار فان فعل
الالم واجب في الحكمة من حيث اجرى العادة والله تعالى منع من
القاء وتعبد عنه وقضاء الملقي كانه اوصل الالم اليه ولذا وجب
على الملقي العوض دونه تعالى وشهادة الزور فان الشهود اوجبوا
بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم
فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب
عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى ضياعه حيث
المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه
يقدر على منعه وتمكين المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا
لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز
تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان
لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق



لم تقولون ما لا تفعلون أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم لكن ذلك
منتف بالإجماع ولكونه من أعظم المنفرات ومنها عدم نيله
عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فإن المراد به النبوة أو
الإمامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه
الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية
لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالإجماع
ولقوله تعالى في إبراهيم ويعقوب إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
وفي يوسف عليه السلام إنه من عبادنا المخلصين ومنها كونه في حزب
الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا
في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الأخيار إذ لا خير في
الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في بعضهم إنهم كانوا يسارعون
في الخيرات وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار [illegible] أي إن
العصمة عن أي معصية كانت [illegible] ما يتوهم من الأنبياء من المعاصي إما أن
يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أو لا والثاني
إما أن يكون كفرا أو معصية غيره وهي إما أن يكون كبيرة كالقتل والزنا [illegible]
أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة أو غير منفرة [illegible]
لكن ذلك إما عمدا أو سهوا [illegible]
[illegible] في منافي المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا [illegible]
التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الأزارقة من الخوارج [illegible]
[illegible] تجويزهم الذنب مع قولهم بأن كل ذنب كفر [illegible]
تقية [illegible] احترازا عن إلقاء النفس في التهلكة [illegible] أولى [illegible]
بالتقية ابتداء [illegible]

الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية أيضا عمدا [illegible] الصغائر المنفرة فلا خلاف
بالدعوة إلى الإتباع وإذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل
البعثة أيضا وبعض الشيعة إلى نفي الصغائر ولو سهوا [illegible]
عند محققي الأشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد النبوة مطلقا
والصغائر الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب إمام الحرمين من الأشاعرة وأبو
هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمدا فالمعتبر [illegible] وجوب العصمة من جميع
المعاصي كما هو الحق [illegible] الزوج فلا يخفى أن ما ذكر من الأدلة
لا يفي بذلك فإن صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق
بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة إنما يجب فيما يتعلق
بالشريعة وتبليغ الأحكام وبالجملة فما ليس [illegible] ولا طبع والإنكار
على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة إنما يكون بكبيرة أو إصرار
على صغيرة من غير إنابة ورجوع وكذا لزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب
واللعن واللوم إنما هو على تقدير التعمد وعدم الإنابة ومع ذلك فلا دلالة
[illegible] النبي بل يتبع [illegible] كبيرة سهوا أو صغيرة [illegible] المراد من العاصين
[illegible] على الإطلاق ولا [illegible] أغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان
سيما مع الإنابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك
[illegible] البعض [illegible] وكونه من زمرة الأخيار إنما ينافي صدور ذنب
عن [illegible] سيما سهوا أو مع توبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة
على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة [illegible] عمدا محل نظر ويجب
أيضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لأن
[illegible] متابعته والاقتداء [illegible]
[illegible] أيضا عدم السهو [illegible]

فوق عادات شرع است

لا يكون السهو في الصور [illegible] وعادة كل ما يتنفر عنه من [illegible]
وعن الاحوال الدنيئة والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الحرف
التي تتنفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس البول والاكل على الطريق
وشبهه من الامور الخسيسة [illegible] وجه دلالة المعجزة على صدق النبي في دعوى
النبوة بظهور المعجزة على يده [illegible] وادعى ما هو
مقارن مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد به احترازا عن
الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى [illegible]
لكن يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة [illegible] النبوة [illegible]
معجزة [illegible] خرق العادة [illegible]
[illegible] ان يذكر [illegible] وهو عدم المعارضة
[illegible] والشعبذة [illegible] في تعريف المعجزة انها خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل [illegible]
اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان
انطق هذا الحجر فنطق [illegible] انه كاذب [illegible]
على المشهور [illegible] ومطابقة الدعوى اقول [illegible] المعجزة على [illegible]
[illegible] وانما كان ظهور المعجزة طريقا [illegible]
لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل
في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك
اليهم فطالبوه بالحجة فقال [illegible] ان يخالف هذا الملك عادته
ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ويحصل
العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس
للغائب على الشاهد وهو [illegible] ظهور [illegible] انما يعتبر في العمليات
لا افادة القطع وقد اعتبر [illegible] الاجماع لافادة اليقين في محل

التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال
انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال فنقول التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب
دون الاستدلال ولا مدخل للقرائن في افادة العلم الضروري
بحصول [illegible] هذا المجلس [illegible]
[illegible] الملك [illegible] ليس [illegible] لا يجوز [illegible]
سواء [illegible] ان الملك [illegible]
وقصة مريم وغيرها [illegible] ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور
خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات
المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه [illegible]
الى [illegible] واختاره [illegible] واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله [illegible] كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف
بن برخيا كما دل عليه قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها
واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو ظهر من غير النبي
لكثر [illegible] عن النبي بالطريق الاولى وعن غيره [illegible]
يكون معجزا [illegible] عن ان يكون خارقا للعادة لكثرته [illegible] الجواب
[illegible] فان صدوره من الانبياء والاولياء [illegible]
بجعله عادة [illegible]
ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفير عن الانبياء
[illegible] اتباعهم [illegible] عن غيرهم [illegible]
[illegible] عن اتباعهم وتوقير [illegible]
عن اتباعهم [illegible] الاولياء لهم [illegible]
[illegible] تمييز النبي عن غيره انما هو بظهور

الامر الخارق على يده ولو ظهر على يده معجزة ايضا لزم عدم تميز النبي عن
الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله والعدم التميز اي ولا يلزم عدم
التميز. ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى
الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطل الدلالة والجواب
منع اللزوم وانما يلزم لو دل كل خارق على صدق النبي وليس كذلك
بل انما شرايط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله والابطال
دلالته. ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على
يد كل صادق فيلزم عموم ظهور المعجز. والجواب منع اللزوم لان مبنى
ظهور خرق العادة كرامة خاصة [illegible] الانبياء [illegible]
[illegible] والى هذا اشار بقوله ولا العموم ومجوزته قبل النبوة [illegible]
اختلفوا في ظهور المعجزات على سبيل الارهاص وهو احداث امر
خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص
الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انشقاق ايوان
كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام وتسليم الاحجار عليه [illegible]
وفرعون [illegible] ابراهيم [illegible] جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه
هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم
والذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا
ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه
بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب
انه لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله [illegible]
[illegible] ومما نقل ان فرعون لما [illegible] موسى
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا فقال فرعون انا ايضا امر على يده الطريق

فاتبعهم بجنوده فغشيهم اليم فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم
لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا ايضا اجعل النار على نفسي بردا و
سلاما فجعل نارا فاحترقت لحيته [illegible] الوجوب [illegible]
ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز
خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء
على نفي الحسن والقبح العقليين وقال الامامية تجب البعثة في كل زمان
واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي
عموم الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل
الا بالنبوة فيكون لطفا فيكون واجبا في جميع الاوقات واختلفوا
في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه
الى انه يجوز بعثة النبي بعد النبي بشريعة [illegible]
في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث
النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات [illegible]
للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثه عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون
البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته
اياهم الى ما في العقل مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وطريق معرفة [illegible]
[illegible] القران ودعواه [illegible] على نبوته يعني ان نبينا محمد ادعى النبوة
واظهر [illegible] المعجزة [illegible]
النبوة [illegible] المعجزة [illegible] بالقران [illegible]
[illegible]
[illegible] مصاقع البلغاء والفصحاء [illegible]
[illegible]

البينات والمباراة فيجوا واختاروا المقارعة بالسيوف على المعارضة
بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون [illegible] والاشباح
فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي
وعدم الصوارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح
فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل
الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى
هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز
وايضا اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت
تفاصيلها من الآحاد والى هذا اشار بقوله والمنقول معناه متواتر
بعضه واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا
وقيل للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة
العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم
وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة
في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها عليه شائع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب
في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين
ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب الكلام
[illegible] من هذا الاستدلال لا حد بها اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار
من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن درجة القرآن انحطاطا بينا قاطعا
للاوهام وربما يعتبر في الكتب ما يضاهي بعض القرآن على ما روي من ترهات
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم
طويل وذنب [illegible] وكذا [illegible] المرتقى من الشعر الى الاعجاز

بالصرفة

بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها
وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا على الصرفة
بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم
بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب
العالمين وهكذا الى آخر السورة فيكونون قادرين على الاتيان بمثل
السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود بقي
مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن في الفصاحة بحيث
كان معجزا لما احتيج الى الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح
ما ذكرتم لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم
كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعا باطل وعن الثاني بعد تسليم الرواية
وكون الجمع بعد النبي صلعم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز
ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واحتج من
على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن
نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله وقيل
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لكن لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
بلاغة وعلو طبقته لانه كان انزل في البلاغة وادخل في الاعجاز كان عدم
تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا

فإن ذكر الإجماع والاستظهار بالنبي في التحدي إنما يحسن فيما لا يكون متواترا
للبعض وثبوت نبوة محمد بالعقل ينقضه تبقى ذلك والنسخ مانع للتصالح
إشارة إلى رد ما قال اليهود في إبطال نبوة نبينا أن شريعة موسى
عم مؤبدة ولأن النسخ باطل لأن المنسوخ إن كان متضمنا لمفسدة
كان الأمر به قبيحا وإن لم يكن متضمنا لمفسدة كان رفعه قبيحا وإذا بطل
النسخ يلزم أن يكون شرع موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شرع محمد
لكونه ناسخا لشرع موسى عم وتقرير الدليل على قول المعتزلة إن الأحكام
تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الأوقات والأشخاص وأكثر جواز النسخ
ببيان وقوعه تعالى وهو وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن
تقدم فإنه جاء في التوراة أن الله تعالى قال لآدم وحواء أحللت لكما
كل ما دب على وجه الأرض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات
الحمل على القول على الأنبياء المتأخرين عن نوح عم جائزة على نوح عم
وحرم الجمع بين الأختين في شريعة موسى وفي شريعة من قبله عم مباحة
ومثل قبره يعني مع إباحته في شريعة آدم ونوح عم وغير ذلك من الأحكام
التي نسخت في بعض الأديان وجوابهم عن شبهة بأنا نجد تحقيق في خبر اليهود
على تأبيد شريعة موسى عم أي ما روي عن موسى عم أنه قال تمسكوا بالسبت
أبدا ما دامت السموات والأرض والسبت يدل على دوام شرعه
مفترى [illegible] هذه الرواية من اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي
ومع تسليم ثبوت هذه الرواية عنه لا يدل على المراد قطعا
لأنه غير متواتر فإن بختنصر [illegible] وأفناهم بحيث لم يبق منهم
عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته عم إلى أنه لا يلي السمع وقد دلت
على أنه مبعوث إلى الثقلين لا إلى العرب خاصة على ما زعم

بعض اليهود والنصارى زعما منهم أن الاحتياج إلى النبي صلعم إن كان
للعرب خاصة دون أهل الكتب بيّن مثل قوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة
للناس قل إني رسول الله إليكم جميعا قل أوحي إلي أنه استمع نفر
من الجن ليظهره على الدين كله وقوله عم بعثت إلى الأسود والأحمر
وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء لوجود المضاد للقوة العقلية
قهره على الانقياد وعليها فذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الأنبياء
أفضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي أبي بكر وأبي عبد الله
الحليمي ومنهم وجه بعضهم بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل
من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر وخيار البشر
ثم ذهب الأشاعرة تمسكا بأن للبشر أمورا مضادة للقوة العقلية
وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر
الحاجات أي شدوا الموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على
العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على تضاد القوة
العقلية يكون أشق وأدخل في استحقاق الثواب ولا نعني بالأفضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد تمسكوا بوجوه
نقلية منها أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بالسجود
الأفضل للأدنى وإباء إبليس عن السجود معللا بأنه خير من
آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على أن المأمور به كان
سجود تكريم وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها أن آدم عم
علمهم الأسماء والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على
أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم ولذا قال الله تعالى
ألم أعلم غيب السموات والأرض وبهذا يندفع ما يقال

وللملائكة ان لهم ايضا علوما جمة منها العلم بالاسماء مما ثبت في
اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء
مصطفون على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص
للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات
والجواب انه مخصوص ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فمنها
قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم
بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وهذا اشارة الى ان غيرهم
ليس كذلك وان البشر التعظيم حاصل لهم ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المناهي
ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالمواظبة
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من
خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والاخلاق الحميدة وهذه
الامور اساس كافة الخيرات والحسنات جميع ذلك انما يدل
على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله
تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان

افضل كما اذا قال لا اثبت لنفسي من هو فوق البشرية كالملكية والجواب انه
لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا فنزلت بيانا لانه
ليس له انزال العذاب من خزائن الله ولا يعلم الغيب من نزول العذاب
منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما حكي ان جبريل
قلب مدائن قوم لوط المؤتفكات فتدل الآية على ان الملك
اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين اي الا كراهة ان
تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة العليا وفي ذلك من الشجرة ارتقاء اليها
والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فمنّاهما
مثل ذلك وخيّل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته
التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني
جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو كانت
لا خلاف والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم
في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية
لكونه روح الله وولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى فرد عليهم بانه لا يترفع
عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا
اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة
على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم

معنوقه ما قبلا نظر گشت تا کرده نظاره اولیه برگشت

ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان لهم فان وجود
الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات
فمنها ان الملائكة روحانية مجردة [illegible] متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن
الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى
الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ليس كذلك
حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها
ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل
الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
والجواب ان هذا لا يمنع كون الانبياء افضل واكثر ثوابا لجهات
اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما عرفت المقصد
الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة
عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرج النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرئيس
في بعض النواحي وكذا رئيس جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها
لا يعم الا عام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تفصيلا للعوض [illegible]
ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير
الوجوب على الله تعالى او علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب
علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه
واجب على الله تعالى عقلا واختاره الجاحظ وذهب الخوارج الى
انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة

وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك
اي يجب مع الامن لاظهار شعار الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة
ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا اهل السنة وجوه
الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات
واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام
روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه
حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم
الله فتبادروا من كل جانب فقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر
ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشرع امر باقامة
الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة
بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الثالث ان في نصب
الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل
ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يلحق بالضروريات
بل المشاهدات ويعد من العقائد
الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان
اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان
وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم
بدون السلطان القاهر المدبر للمصالح ويمنع
ما يتشارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا
استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة

الفوطي موضع كان [illegible]

[illegible]

ولي

ورعايت البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم
يخل عن شائبة شرور وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
رئيس لا يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يكون امثال هذا
في بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس
ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد
وشكى فيما بينهم الهلاك والتلف ولا يقال فغاية الامر انه لابد
لكل اجتماع من رئيس مطاع منظوم به التنظيم والانتظام لكن من اين يلزم
عموم رئاسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو معتبر في الامامة
لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا
يفتقر الى رئاسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى
الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصر
رئاسته على امر الدنيا لفات امر الدين الذي هو المقصود الاهم
والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المصنف بان
الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس
يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب
الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف
واجب عليه تعالى على اصلهم واعترض بانه انما يكون
لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها ولم لا يجوز ان يكون اداء الواجب وترك
الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص
لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم
يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان
يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما

حث تحریص کردن [illegible]

يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على
تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم
فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف لا توجبونه
والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء
وطوى الجواب عن الثاني لانه مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده
لطف الخ وتقريره ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم
يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام لا تخلو الارض من قائم لله بحجة
اما ظاهر مشهور واما خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه
الظاهر لطف آخر وانما عدمه من جهة العباد وسوء
اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد
بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف
اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع عن القبائح قلنا
مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان سكان القرية
اذا زجرهم عن القبيح حاكم من قبل السلطان مختف في القرية
بحيث لا اثر له كذلك تزجرهم حاكم [illegible] السلطان [illegible]
شاء وليس هذا حاكم المعدوم بل حكم موجود [illegible] ثم اختلفوا
في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المصنف وابى غيرهم خلافه واحتج المصنف بوجوه الاول
انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام هو الخطاء
على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر
ويتسلسل والى هذا اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته واجاب
ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام

الانتفاء وعلى الثاني بقوله
وانحصار اللطف فيه معلوم
للعقلاء وطواه لانه مجرد دعوى

وتصرفه لطف آخر

انفسهم

قيل

لكان سوى الاول [illegible] ظهوره [illegible]

فان ذكر الاجماع والاستنباط ربالغرض في التحدي فانحصر فيما لا يكون متواترا
للبعض ونبوتهم كونه متعددا والمكلف مقصده نفي ذلك والنسخ [illegible] للمصالح
اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا ان نبوة موسى
عم مؤبدة ولان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمفسدة
كان الامر به قبيحا وان لم يكن متضمنا لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل
النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيبطل شريعة محمد
عم لكونها ناسخة لشريعة موسى عم [illegible] بناء على قول المعترض ان الاحكام
تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات [illegible]
ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن
تقدم [illegible] التوراة بان الله تعالى قال لآدم وحوا قد احل لكما كل
ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب
الختان على الفور عند الانبياء المتأخرين عن نوح عم جائزا بعد نوح عم
وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى [illegible] مباحا
[illegible] في شريعة آدم [illegible] وغير ذلك من الاحكام
التي نسخت في بعض الاديان وجوابهم [illegible] بان [illegible] خبر اليهود
عن تأبيد شريعة موسى عم اي ما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت
ابدا ما دامت السموات والارض [illegible] السبت يدل على دوام [illegible]
مفترى [illegible] هذه الرواية من اليهود وقيل اختلقها ابن الراوندي
ومع تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا
لانه غير متواتر لان بخت نصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم
عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته عم اي انه لا يدل السمع لدلت
على انه عم مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم

بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاختصاص الى النبي صم انه كان
للعرب خاصة [illegible] اهل الكتاب [illegible] وما ارسلناك الا كافة
للناس وقل اني رسول الله اليكم جميعا وقل اوحي الي انه استمع نفر
من الجن [illegible] على الدين [illegible] وقوله عم بعثت الى الاسود والاحمر
وهو افضل من الملائكة [illegible] من الانبياء الوجود المضاد للقوة العقلية
فقدرة على الانقياد وعليها فذهب الجمهور الاشاعرة الى ان الانبياء
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله
الحليمي ومنهم [illegible] بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل
من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر وخواص البشر
ثم ذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية
وتشواغل بين الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر
الحاجات ان [illegible] الموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على
العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على تضاد القوة
العقلية يكون اشق [illegible] استحقاق الثواب [illegible]
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرام وقد تمسك بوجوه
نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بالسجود
الافضل للادنى واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من
آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان
سجودا تكريما وتعظيما لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم عم
علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على
ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال الله تعالى
الم اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال

وللملائكة ان يقولوا انهم ايضا علموا جميعها من انضاف العلم بالاسماء الثابتة في
اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم
وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص
للملائكة من العالمين ولا جهة لتخصيصه بالكثير من المخلوقات
واجيب بانه يخص بوجوه تغليبه وعليها التعليل ومنها
قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم
بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وذا اشارة الى ان غيرهم
ليس كذلك وان اشتبه التكبر والتسطح حاصل لهم ووضعهم
بالستر الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات
ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من
خشيته مشفقون وصفهم بالكرام المطلق والاشتغال الخير وبهذه
الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل
على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله
تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان

افضل كما اذا قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه
لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد ان ليس استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا فنزلت بيانا لانه
ليس له انزال العذاب من خزائن الله كما يعلمه ولا يعلم الغيب من نزول العذاب
منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما قلب جبرئيل
قلب باجنحته المؤتفكات فقد دلت الاية على ان الملك
اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين اي الا كراهة ان
تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة اعلى وفي ذلك حمل من الشجرة ارتقاء اليها
والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منتهاها
تمنيا ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته
التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني
جبرئيل والمعلم من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو كانت
لا خلقت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى في
المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع من العبودية
لكونه روح الله ولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع
عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا
اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ع ولا دلالة
على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم

ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا العقل لجهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان لهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان بها اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة مبادئ اشتغلوا بالكلية بكل العلوم مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب النقص والخلل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احوال القلوب قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات لكن حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون الانبياء افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر المبحث الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرج النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والامارة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الا عام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض واختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا وافترقا ما لهم وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة

وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب عند الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا اهل السنة وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب فقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات بل المشاهدات وتعد من العقائد التي لا تحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة

ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم
يخل عن شائبة شرور وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
رئيس لا يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل يكاد من مثل هذا
في بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس
ينتظم امرها به ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد
وشاع فيما بينهم الهلاك والتلف ولا يقال فيكفي الامارة لانا نقول
كل اجتماع فرئيس مطاع مطلوب انتظام والانتظام لكن لا يلزم
عموم رياسته جميع الناس وشموله امر الدين على ما هو معتبر في الامام
لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا
يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى
الى المنازعات والمخاصمات الموجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت
رياسته على امر الدنيا لفات امر الدين الذي هو المقصود الاهم
والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المصنف بان
الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس
يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه
اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف
واجب عليه تعالى على ما سلف واعترض عليه بان نصب الامام انما يكون
لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك
الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونه اقرب الى الاخلاص
لانتفاء احتمال كونه من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم
يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان
يكون الناس فيه معصومون مستغنين عن الامام وايضا انما

حث تحريص كردن امر

يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على
تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم
فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف لا تقولون
والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء
وظاهر انه مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله وجوده
لطف آه وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم
يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام لا تخلو الارض من قائم لله بحجة
اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه
الظاهر لطف آخر وانما عدمه من جهة العباد وسوء
اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم
بيان الملازمة ان وجوده بدون التصرف لطف فان المكلف
اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح
مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت كاف في هذا المعنى فان سكان القرية
اذا انزجروا عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية
بحيث لا يعرفه احد ينزجرون خوفا من حاكم الى السلطان
شاهدوا وليس هذا الا حال المعدوم بل حال موجود ثم اختلفوا
في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واحتج المصنف بوجوه الاول
انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام هو جواز الخطأ
على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطأ على الامام ايضا لوجب له امام آخر
ويتسلسل والى هذا اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولقائل
ان يقول لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام

الانتفاء وعلى الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وعلى الثالث بقوله وجوده

وتصرفه لطف

القسم

قيل

كما ان وجود الامام ظهوره مرقب



ويلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشرع فلو جاز الخطاء عليه
لم يكن حافظا له والى هذا اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه
ليس حافظا له بذاته لم يكن حافظا بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
الامة واجتهاده الصحيح وان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدونه وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للغرض
الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب
اطاعته الثابتة بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
مفوت للغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه
فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية
المضادة لامر الطاعة وتفويت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما
فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فلا والانكار وان اتيح مسكوت
عن اضطراره الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لان علمه
بتغليب المعاصي ومنافاة الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام
والى هذا اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية
فقال ولا تنافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان ... وتقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في
ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعاياه ام لا وذهب اكثر ... الى
انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المصنف و
احتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا
او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن
يهدي ... فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يقتضي

الى ترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته صلى الله عليه وآله يعني ان
العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام
منصوصا من عند الله تعالى وسيرته تنص عليه تقتضي التنصيص بالامام لانه
اشفق للامة من الوالد لولده والوالد لم يقصر في ارشاد اموره جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء
... الحاجة فمن هو بهذه الشأن من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم
المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده ... الى العصمة والتنصيص وسيرته
... اختلفوا في ان امام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهب الامامية
الى انه علي واختاره المصنف وذهب الباقون الى ابو بكر واحتج المصنف بالعصمة
والنص كلاهما مختص بعلي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي
بكر فهو الامام دونه اقول دعوى المصنف العصمة في علي عليه السلام دون ما تقدم
من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انها مختصة بعلي لان عليا افضل
الصحابة ... والافضل يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا
عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص فهو مصادرة
لا يخفى والنص الجلي في قوله ... سلموا على علي بامرة المؤمنين
والامر ... الامارة من الرجل اذا صار اميرا فقوله ... انت الخليفة بعدي
وغير ذلك ... مثل قوله ... هذا خليفتي فيكم من بعدي
فاسمعوا له واطيعوه وقوله ... وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ...
ان يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عليه السلام واجيب بانه لو كان
في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص
الجلية لتواتر الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه
لم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددوا بحيث
قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس ...

وأتى أن عليا لم يبرك على حق الأصحاب وخاصمهم وادعاء الأولوية
والتمسك بالنص [illegible] وطلب حقه كما قام به حين أفضى النوبة
إليه وقاتل حتى فني خلق كثير مع أن الخطب إذ ذاك أشد وفي أول الأمر
أسهل وعهده بالنبي أقرب وهمم [illegible] أرغب وكيف يُ
تصور في حق أصحاب رسول الله [illegible] أنهم [illegible] بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا
أقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله وإقامة شريعته وانقياد أمره واتباع
أمره وظاهر أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدالة على المراد بل مجرد أمارات وروايات ربما يفيد مجموعها
القطع بعدم تلك النصوص وهي أنه لم يستخلف يوم [illegible]
مع شدة محبته لأمير المؤمنين ونقلهم الأحاديث الكثيرة في مناقبه وكماله
في أمر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاوضاته ومحاجاته
وعند تأخره عن البيعة ذكر شيء من تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين
ستة ودخل علي في الشورى وقال عباس لعلي امدد يدك أبايعك
حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان
وقال أبو بكر وددت أني سألت النبي عن هذا الأمر فيمن هو فكنا
النبي صلعم ولنا قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وإنما اجتمعت الأوصاف في علي
[illegible] أنها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن أبي طالب حين
أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة إنما للحصر بشهادة النقل و
الاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والأولى والأحق
بذلك يقال أخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان
ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لأن الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين

أي إقامة الصلوة وإيتاء الزكوة أو هم

قوله تعالى والمؤمنون بعضهم أولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
بإقام الصلوة وإيتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في أمر الأمة
يكون هو الإمام فتعين علي لذلك إذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في أمر الدين والدنيا والأحق بذلك على ما هو خاصة
الإمام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وهو قوله تعالى يا أيها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض وولاية
اليهود والنصارى المنهي عنها ليست بمعنى التصرف والإمامة بل النصرة
والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب
الله هم الغالبون فإن التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الإمامة فيجب
أن يحمل ما بينهما أيضا على النصرة ليتلائم أجزاء الكلام على أن الحصر إنما يكون نفيا
لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في أن ذلك عند نزول الآية لم يكن في
إمامة الأئمة الثلاثة [illegible] ولا يفيد الآية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة
في إمامته [illegible] إنما كانت بعد النبي صلعم والقول بأنه كانت له الولاية والتصرف
في أمر المؤمنين والمسلمين في حيوة النبي صلعم مكابرة [illegible] الآية
[illegible] والذين
آمنوا صيغة جمع فلا يصرف إلى الواحد إلا بدليل وقول المفسرين إن الآية نزلت
في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الأوصاف فيه
مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف
بمعنى أنهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى أنهم خاضعون
والحديث الغدير المتواتر بأنه أن النبي صلعم جمع الناس يوم غدير خم موضع
بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد
عليها وقال مخاطبا لمعشر المسلمين ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى

الجحفة مكان من أمكنة الإحرام

قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي عليه السلام يوم الشورى عندما حاول
ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن
العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى
بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى
بها والمالك لتدبير امرها والاولى بالتصرف استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك
للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا
المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل
استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث
اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للتسعة الاول وهو ظاهر ولا للثاني
وهو العاشر لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله
تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس
والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامام واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير
من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من
... ولو سلم فمقدمه اعني قوله الست اولى بكم جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف
ولعله حمل اولى على الاولى ... قال من والاه يشعر بان المراد بالمولى
هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من
ان ذلك معلوم لكل احد من قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته والنصرة
ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة
الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى

فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
بالاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين
اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بالسلطان
ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وحينئذ لا يدل الحديث على امامته
ولو سلم معناه الولاية فلا يدل على استحقاق الامامة وثبوتها في الحال لكن حين ابرم
نص امامة الائمة الذين قبله وكحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف
فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة
بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير
الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اولا يليق
بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام لو فاته لو قدر له وجود
بعد النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر
واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض
افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله
وانما ثبت لعلي الكمال الا ان تعال ابن المرء المستقبل ولظهور انتفائها ولو سلم العموم
فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة
لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيد في القيام بامر القوم
ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل وهي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ونقصت
هرون عليه السلام ونفاذ امره لو بقي بعد موسى عليه السلام انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة
في حق علي فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة له على بقاء البلد
قبل علي وهو ليستخلفه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله لا يدل
وقد يقدح في الدلالة على الاجماع على عدم النص بل الاجابة الى الخليفة بعد الوفاة



عبد العزيز فدك الى اولاد علي عم وحيث حينا احتج زت ان لا يصلي عليها ابو بكر

يدل ان على انه ظلم فاطمة واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض علمه بصدق المدعي وانما يجوز له الحكم بعلمه وان الشهيد بحاله ومنها ما اشار اليه بقوله وقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلى فيكم بيان ذلك انه اذا كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم اذ ان كان صادقا فقد اقر بالنقص للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب انه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان فجوزوا ان عصيت ان وطئه لا تقيعي صدقنا وفي العارفين ومنها ما اشار اليه بقوله وقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة عن خطاء لا عن تدبر ورواية على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شرها الخلاف الذي كاد يظهر عنده الى من عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف عنده لان الرسول صلعم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة حيث لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف

بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما الشيعة فعلي ومنها انه حالف الرسول في توليته عمر وقد كان عزله الرسول عن جميع امور المسلمين مع ان النبي صلعم عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم انه عزله بل انقضى بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتم ما ولاه عليه ليس من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلعم يكون ذمّا فقد ترك لا تطيعوني اني الف اذا فعل ما حق عزوبك ما ومنها انه تخلف عن جيش اسامة مع علمه بقصد النبي صلعم لان النبي صلعم قال في مرضه الذي توفي فيه جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلعم لان يخلو من التبعيد عن المدينة لتنتقض عنها بحيث لا ينوا ثبوا على الامامة بعد موت النبي صلعم ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحته وذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي عم لم يولّ عليه احدا وهو افضل من اسامة وفي توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل ولد فعلى افضل منهم فهو المستحق للامامة واجيب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعله لمصلحة لا لفضله بقيادة الجيوش ومنها ان ابا بكر لم يول شيئا في زمانه صلعم وبعثه النبي الكواعل سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل عم وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره بان يأخذ منه السورة ويقرأها على الناس واجيب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حياة النبي صلعم فانه امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه وايضا بانا لا نسلم انه عزل عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وارد فيه علي عم بقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا العهود كان لا يعقد ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه وولي رسول الله صلعم على ما يلي عهده ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا تعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وحكم الجد

الكلام برأيه عنه بعضهم فيها ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمن الشيطان ولا ميراث الجدة مسألة جدة عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب
الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرب
في زمن احكامه ولم يستفت الصحابة في هذا ليس واقع على مقصود علو في تعليم الامامة واجيب
عنه بانه ان اريد به انه كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو كذلك
ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشتركون في هذا المعنى ولا يقدح
ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل
الشرعية والقدرة على معرفة باستنباط احكام ما ادركه فتوجه وقطع [illegible]
لعدم غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك
في المرة الثانية على ما هو راي اكثر الفقهاء [illegible] بان ادرجه غلطا في اجتهاده
فكم من خطأ للمجتهدين واما مسألة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين او يحصل عن
مدارك الاحكام ويسألون من احاط به علما ولهذا رجع علي عن قول بيع امهات الاولاد
الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص
منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته بحيلة وانه تزوج
بها من ليلته وضاجعها واشار اليه عمر بالقصاص فقال لا اغمد سيفا شهره الله
على الكفار وانكر عمر عليه ذلك فقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك واجيب
عنه بانه لا نم انه وجب على ابي بكر الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا
لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين
وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لانه ارتد وكانت
وجه مخالفته وقد انقضت عدتها [illegible] لا يدل على قدح في امامة ابي بكر
ولا على قصده الى القدح فيها بل غاية ما ذكر انه اخطأ بعض المجتهدين على بعض ومنها
انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله عن دخوله في حياته بغير اذن النبي صلعم
واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع
عن دخول المؤمنين بيته صلعم بغير اذنه حال حياته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر

في بيته اذ لكان ملكا ليزورو ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من
البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بانكار
على عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر [illegible]
ولهذا اقتدى به ووافقه من عطاياه وكان مستشارا له في جميع اوامره ونواهيه
معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي ابو بكر وعمر
ومنها انه رد عليه الحسنان عم لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر يوم السقيفة
ليخطب الناس جاء الحسن والحسين عم وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا
واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة وقال ليتني
تركت بيت فاطمة عم لم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب عنه
بانه في بيت الكشف عن الشقاق واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حامل
واخرى مجنونة فنهاه علي عم وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل
على حملها وقال في الثانية القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال عمر لولا علي لهلك
عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار
عدم مبالغته في البحث عن حالها لنفسه لو لم ينبهه علي عم على ذلك الحال ورجمت
لكان نادما من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حاله هو اقرب عن
حال الاهلاك ومنها انه شك في موت النبي صلعم حين قبض فقال والله
ما مات محمد ولا اترك هذا القول حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم
ولم يسكن لموت النبي صلعم حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال
كأني لم اسمع هذه الآية واجيب بان قصته لموت النبي صلعم لا يدل على جهله بالقرآن
فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول
عن الجليات المعلومة من الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك
الحالة اعتراه الجنون وبعضهم صار ابكم وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام
على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي هذا الحال كان لم يسمع
ولا اطلع على النصوص وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله [illegible]

ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم
في الارض الآية يبقى الى تمام هذه الدعوة وظهورها غاية الظهور ومنها
انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع
من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في
صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احله
الله تعالى لنا بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجيب
بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جايزا شرعا فتركه
اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعل على طريق التواضع
وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي صلعم واقترض ومنع اهل
البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الحد بمائة قضيب ومنها انه فضل
في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب
على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد
المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى
عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج و
حي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب
قدحا فيه فان مخالفة المجتهدين في المسائل الاجتهادية ليس ببدع
ومنها انه خرق في الشورى لفظ الصواب فانه خالف النبي صلعم حيث
لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص
على امام واحد معين ما خسره الشورى وجعل الامام في ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المنافيات في شيء كما مر ان تنصيص ابي بكر
على واحد معين ليس مخالفة للنبي صلعم ومنها انه خرق كتاب
فاطمة عليها السلام روي ان فاطمة لما طالبت المنازعة بينها وبين ابي بكر
ورد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب
في يدها فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها

من الملكات ١٢

الكتاب ومزقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها فدك
عنه بمنع صحة هذا الحديث ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها
انه ولى عثمان من ظهر منه الفسق حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن
عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على
الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير
فشكا اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر الفتن العظيمة واجيب
عنه بانه انما ولى من ولى لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام
في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه آثر اهله
واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبذرا في التفرقة حتى نقل انه دفع
الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانه انما كان من بيت
المال بل من خاصة ماله وتموله وثروته مشهورة وانما ايثار اقاربه بالمال
خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه من المسلمين وذلك
خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلاء والنار شركاء
سواء واجيب بان اتخاذ الحمى ما كان لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمان الشيخين ايضا لا انه زاد في عهد
عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة
في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب
عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب
بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم
في كتاب الله تعالى فطلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان
فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق

عليه الجماعة في بر كادية عثمان لينقادوا لانه مات من ذلك وجوب
كان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ عليه في القول مما لا يجوز
الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك
الى اهلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم
على الشيعة حيث ان عليا ع قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز القتل لنصرة
جاز التاديب بالطريق الاول وحرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في ايام اهل
الجمود افسد الناس في مناقب الشيخين يقول لهم اتراهم ما احدث الناس بعدهما شيدوا
البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد بافواه الامور
الاحوال تحكيه عاد مرات وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط
على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك
التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تلحق وانا تخرج الى حيث شئت فخرج الى
الربذة غير منفي ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه
اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليه اما وجوب القود على عبيد الله ابن عمر فلانه
قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعدما اسر في فتح الاهواز واما وجوب الحد
على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه
لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة وعن الثاني بانه اراد الحد لكونه
على تقدير شرب الخمر وقيل ان ينتقض فقضى بحده والى ان الامر الى علي ع فحده
ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين عليه قتله الله ولم يدفن
الا بعد ثلاث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم ان يدفعوا عنه فلولا علمهم
باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم ترك نصرته سيما الخذلان وقول علي ع

فقتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة
غيظهم عليه وما ذكر الا سلوك طريقة يعزو جنيد واجيب عنه بان حديث
خذلان الصحابة وتركهم دفعه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لانهم وحس الظن
بالمهاجرين والانصار رحمهم الله تعالى يحمل على خصوصا الى رضوا القتل مظلوم
في دار هم وترك دفنه في جوارهم سيما من هو ثالث الخلفاء
وزوج ابنتي رسول الله صلعم بالبيعة
وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف تخلفوا وقد كان حضر مريضهم وطول العمر
نصرتهم وغلموا سابقتهم في الاسلام ومقاتلة اهل دار الاسلام لكنه لم ياذن
لهم في المحاربة ولم يرض بها ولو امرهم افتحاما عن لزاد للدماء
ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين ع في الدفع
عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر بدرا
والبيعة والشيعة تعول على احد والبيعة اي بيعة الرضوان
وذلك نقص بين مع صحة واجيب بانه في غيبته كان بامر النبي صلعم
وكفى به منقبة انه ع اقام يده في البيعة مقام يده الشريفة وعلي
افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي ع باجمعها ولم
يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون
لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد بن عتبة ابن ربيعة ثم شيبة
ابن ربيعة ثم العاص ثم سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان
ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف
المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة مسومين
قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع وفي غزاة
احد جمع له الرسول صلعم بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة
ابن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله
علي رضي الله عنه فلم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون

كثرة الحروب

واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن وليد باصحابه على النبي صلعم فتفرقوا
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى
علي عم فنظر اليه النبي ع بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان
اكثر المقتولين منه رض وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم
في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبدود وكان من المشركين وقد دعا الى البراز
مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي قد قام لمبارزته والنبي صلعم يمنعه ذلك
لينظر صنيع المسلمين [illegible]
لما دعى عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه [illegible] علي عم فابارز
عليه فقتله الله تعالى بيده والذي نفس [illegible] بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم
اجرا من عمل اصحاب محمد صلعم الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على
يده رضي الله عنه وقال النبي صلعم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزوة
خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يده وقال النبي
صلعم [illegible] يوما وكان الراية بيدي علي عم في صحابة [illegible]
النبي صلعم الراية الى ابي بكر والفرقة من جماعة فرجعوا منهزمين خائفين
ثم دفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال عم لاعطين الراية غدا الى
رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار يفتح الله على يديه فقتل
بعد ما تفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا
الابواب ففتح علي عم الباب [illegible] حجر [illegible] الخندق
وطفروا [illegible] يمينه [illegible] وكان [illegible] باب
عشرون [illegible] المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال علي عم
ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزوة
وقد سار النبي صلعم عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر [illegible]
وقال لن نغلب اليوم لكثرتنا فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلعم سوى
تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل

ونوفل بن الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب
ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي عم فانهزم المشركون واقبل
المسلمون بعد نداء النبي صلعم وعادوا الى العدو فقتل علي عم اربعين
فانهزم الباقون وغنم المسلمون غير ذلك من الوقائع المأثورة والحروب
المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل بعده فيكون افضل لذلك
[illegible] علي القاعدين درجة لانه اعلم [illegible]
لانه في صغره كان في حجر النبي [illegible] فتجرت [illegible] كل
وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صلعم كان في غاية الحرص
على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم
اجعلها اذن علي عم قال علي عليه السلام فما نسيت بعد ذلك شيئا وقال
علمني رسول الله صلعم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب
[illegible] في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي صلعم اقضاكم علي
الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم
التفسير وعلم الحروف والتصوف وعلم النحو وغيرها فان شيوخ
المشايخ ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود
الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو نفسه عن ذلك حيث قال
لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت
وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل
ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم لان احدا لا يدعو نفسه
فكان المراد بنفسه غيره وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين
[illegible] في قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم

... بان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين [illegible] على
بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه
للمباهلة يدل على انه بلغ في غاية الشفقة والمحبة [illegible] الايقان لما فيه [illegible] الرسول
لم يدع الله للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكنه [illegible] يدل على ذلك
ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه وأهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله
وبات طاويا هو وأهل بيته ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه وانزل الله شأنه
آمنوا الذين
وهذا الوجه الرابع يدل على ان عليا [illegible] افضل انما وليكم الله ورسوله والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة فلم يكن
[illegible] فكان يحيى الليل [illegible] وكان [illegible] بعد النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] على ترك
الدنيا مع اقتداره عليها [illegible] ابواب الدنيا عنه [illegible] قال
يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك
هيهات [illegible] غري غيري [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قال ابو عبد الله [illegible]
[illegible]
[illegible] المؤمنين [illegible]
وهذا شيء اختص به [illegible] صلوات الله عليه [illegible] غيره [illegible]
[illegible] وكان [illegible]
[illegible] فان [illegible]
[illegible] وكان لا ياكل [illegible] الا قليلا ويقول [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible] حتى [illegible]
[illegible] وكان [illegible] على [illegible]
[illegible] وقت الصلوة [illegible]
في المناجات [illegible] حتى [illegible] عبد الرحمن بن ملجم [illegible]

غير وار

ومن اولاده [illegible] ... بيده حتى

وجاره [illegible] عمر [illegible] عن مروان [illegible]
[illegible]
العاص [illegible] ولما حارب معاوية [illegible] اصحاب [illegible]
[illegible] من الماء [illegible] اصحابه [illegible]
[illegible] ان يفعلوا [illegible] عن ذلك [illegible]
[illegible] السيف [illegible] عن ذلك [illegible]
الى [illegible] قال صعصعة بن صوحان [illegible]
[illegible]
[illegible] على ذلك [illegible] النبي [illegible]
يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء [illegible]
السلام على ابن ابي طالب [illegible] روي عنه انه كان يقول انا اول من صلى واول
من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني الى الصلوة الا نبي الله [illegible]
[illegible] فدل على صدقه [illegible]
افضلهم [illegible]
رضي الله عنه [illegible] الصديق الاكبر [illegible]
قبل ان [illegible] بكر [illegible]
[illegible] كتاب نهج البلاغة وقال [illegible] ان كلامه
كلام [illegible] فوق كلام المخلوق [illegible]
[illegible] في ذلك [illegible] واحفظهم لكتاب الله
[illegible]
[illegible] عبد الرحمن السلمي [illegible]
[illegible] قال والله [illegible]
[illegible]
[illegible] اهل النهروان [illegible]
[illegible] جندب بن عبد الله الازدي

من نفسه ان اجدت القوم قد عبروا كنت اول من تابعه قال فقام وصف النهر
لم يجد بم عبروا فقال يا اخا الازد اتبين لك الان وذلك يدل على اطلاعه
على ما لم يجر واخبره صلوات الله عليه بقتل نفسه في شهر رمضان وبقتل
رشيد الهجري وقال خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال انه لم يمت ولا يموت حتى
يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب ابن حمار فقام رجل من
تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها
ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث
ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالد بن عرفطة وحبيب
صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل والسخاوة والعلم
فانه الغاية في شهرة علي ع في الشجاعة والسخاء وظهور المعجزات عنه وهذا اثر ما الى
فيما تقدم واختصاصه باللواء والاخوة فانه صلى الله عليه واله لما اخى بين
الصحابة اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه عليه كان من اول الولي
ومحبة اولي القول واجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى
والنصرة لرسول الله يدل قوله تعالى في حق النبي ص فان الله هو مولاه
وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما
يعرفون والمراد بقوله هو الناصر ومساواة الانبياء يدل
على ذلك قوله ص من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى
ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم
والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل منهم في الطير
لان المساوي للافضل افضل وخبر الطير اهدي الى النبي ص
مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير
والاكل والاحب الى الله افضل وخبر المنزلة ومنزلة التعديد
هو غيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولا نعلم ان سبق كونه
لم يكن تابعه فطالب من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف ابي

فانهم كانوا قبل بعثة النبي كفرة وكثرة الانتفاع يعني انتفاع الاسلام به اكثر من انتفاعهم ويدل
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتمييزه بالكمالات
النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة
البأس والخارجية ككونه ابن عم رسول الله وزوج البتول وابا السبطين
الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه وكثرة فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على افضليته بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد
ما ثبت الاتفاق عليه من الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب في قوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انه
نزلت في حق ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل
الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبي ص عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما
السنة فلقوله ص اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
فيكونان مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما في التبيين
وقوله ص لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله
خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله
لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي
الذي اوجب له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله ص واين مثل
ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله
وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله ص لابي الدرداء حين كان
يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية
الغير لكنه انما يساق في اثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل
من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين
هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي فضل احدهما ثبت افضلية الاخر وعن
عمرو بن العاص قلت يا رسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال
قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي ص لو كان بعدي نبي لكان عمر

عن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر
واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حاضر افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت
ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي ع خير الناس بعد النبي
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم وعنه ع لما قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله
حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما
الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع
الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام
واطرافه وطرد فارس عن حدود العرب الى ... السواد واطراف العراق مع قوتهم و
شوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق
الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ الثابت
الى ... ما كان من ضبط الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل
وتقوية الضعفاء واعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وفي
وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد
مع ما له من الورع والتقوى والتخلي ... تجهيز جيش العسرة والانفاق على اهل الدين
بحيث ... وحسب النبي صلى الله عليه وسلم على ... والاستحياء ... ونزوله وبعوثه عثمان
اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحي ممن يستحي منه ملائكة السموات ويدل
... بحساب والنقل المتواتر دال على الاحد عشر ولوجوب العصمة واتصافها
... ووجوب الكمالات فيهم ذهبت الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم علي ابن ابي طالب ع ثم الحسن والحسين ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه
محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليه وعليهم اجمعين ويدعون انه
ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده وقد يروون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه

انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود ... قال له ...
... كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد
... نعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة بعدد نقباء بني اسرائيل ...
في الامامة العصمة وغيرهم ليسوا بمعصومين اجماعا فتعينت العصمة فيهم والا لزم خلو الزمان
عن المعصوم وقد ... باب الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة
في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لقبح تقديم المفضول على
الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة
... لان محاربي رسول الله كفار ... لان جميع الامة
... واجبة فمن خالفه يكون متبعا غير سبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محاربي علي لا يكون ...
مكفورين ... ان ... محاربته عن شبهة وكذا محاربي كل واحد من الخلفاء
الراشدين واما مخالفة ... اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول
فالظاهر ان خطأه ... لا ينتهي الى التفسيق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد لا يكون
فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين ...
السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المتكلمين ... السمع
امكان ... العقل ... عالم ... العالم ...
للمليين ... والاحكام وبعض الاوائل ... على ...
كل ... واما ... فهو ... والامام ...
السمع ... السموات والارض ... على ...
بل هو الخلاق العليم ...
الاعجمي ... الثاني انه ... العالم ...
العناصر الاربعة ... العالم ... اختلاف ...
الطبائع مقتضيا ... ان يكون في الامكنة ...
عن الاول ... العالم ... وجوب ...
لا يجوز ان يكونا في جسم ... الاختلاف

بمناسبات الطبايع فهي مقتضياتها اقول يجوز ان يقتضي كل عالم مكانا مما ثلا لمكان الآخر [illegible] كل عالم ارض كل منهما في حيز وسط العالم و[illegible] كل عالم الحيز المحيط بذلك العالم [illegible]

بالاستناد الى المشهور اعني يجوز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها في الحقيقة لان اختلاف طبايع عناصر العالمين

[illegible] ما يحتمله واما بقي الكلام [illegible] ويتقرر الكرونة و وجوب الخلاء واجاب

[illegible] المشتقات [illegible] ان العالم هل يصح ان يعدم بعد وجوده ام لا [illegible]

[illegible] الى امتناع عدمه بالاول قديم [illegible] ممتنع عدمه وذهب الكرامية

[illegible] الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي

[illegible] لكن جواز فنائه بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه [illegible] بالسمع والعقل

ان جواز عدمه بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن

[illegible] العدم كما يجوز له الوجود والا امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب

[illegible] والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول جمهور [illegible]

يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه

[illegible] الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع العدم عليه مطلقا طاريا او مبتدا

[illegible] مستقصى [illegible] ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان

السمعي يدل على صحة العدم كقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال

[illegible] وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه [illegible] هو الاول والآخر

[illegible] انما يجوز الرجوع عما [illegible] يوم نطوي السماء كطي

السجل للكتب [illegible] التقطع والى هذا اشار بقوله والسمع

[illegible] على العدم وقوله ويتاول في المتلف بالتوقف [illegible]

[illegible] الجواب وتصل [illegible] ان المقول بوقوع العدم [illegible]

[illegible] لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة [illegible]

[illegible] لا يجوز ان يعدم [illegible] المكلفين فانه يتاول بتفرق الاجزاء ويتاول الاعادة

بجمع تلك الاجزاء [illegible] بعد التفرق والله اعلم بهذه التاويل [illegible]

قوله امتناع اعادة المعدوم [illegible]

[illegible]

بعض الاجزاء والاوصاف في وجود البدن [illegible] كان زيد مثلا [illegible]

وبالشيب ومع ذلك يعد شخصا واحدا [illegible] الى آخر العمر والوجوه [illegible]

علو فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى [illegible]

قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا

ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه ان المراد باحياء الموتى [illegible]

الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الكل غير معقول لان تمام هذه الكلمة [illegible]

ضده ولو كذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقايق

والنفس ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء

فيفني به جميع الاجسام لكونه ضدا لها [illegible] قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر

فناء وقال ابو هاشم انه فناء واحد يكفي لافناء الكل وابطل [illegible]

الى كان [illegible] على ثبت [illegible] بان الفناء موجود وثانيهما

انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفني الموجودات جميعا [illegible]

كل منها وجها على حدة واما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا [illegible]

كان معدوما قبل ثم [illegible] ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه [illegible]

الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب الذاتي [illegible]

الوجود واما سبب وجوده [illegible] يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام

انقلاب الحقايق والنفس واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان [illegible]

بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قايما بالغير فلا بد وان يكون قايما

بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ضدا للجوهر فلا يكون [illegible]

[illegible] بالجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان

قام بالجوهر واما ابطال انه يفني به الموجودات [illegible]

[illegible] اعدام ذلك الموجود [illegible]

[illegible] من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله

ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء الا في محل [illegible]

النقيضين [illegible] في محل [illegible]

وذهبت طائفة الجوهر [illegible] قائم بذاته [illegible]

انتفى الجوهر [illegible] هذا المذهب [illegible]

لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان
يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس … ان يكون كل الجواهر
اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء … طالبا للاخر فيسمى الدور
فيكون احدهما شرطا للاخر … من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس … احدهما
شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه
ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم
المقتضى اجتماع النقيضين وقد يجاب عن الاول بانه … الى ان الجوهر باق بسبب
قائم به فاذا اراد الله اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فانعدم الجوهر
وكذلك … حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل اولا اذ ما لم
… لحصوله في زمان الثاني اعني … البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
… وجوب البقاء او عدم … الحكيم فيقتضي وجوب البعثة والمعاد …
… محمد صلعم … ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا
في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني … وذهب طائفة من المحصلين الى ان المعاد
النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن …
العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبراهين على … ولكن …
يعتمد على الوحي الالهي وذكره الانبياء … وذهب … الى نفيهما
واحتج المص على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله وعد المكلفين بالثواب
على الطاعات وتوعدهم بالعقاب على المعصية بعد الموت فلا يحصل الثواب
… بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد الثاني
ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب
على المعصية فيجب البعث … والا لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا
… وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل
واجب على الله كما هو مذهب … والحق ان المعاد الجسماني واقع …
… فان … النفس … بعد …

ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون … قوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والمعاد الجسماني …
باثباته … وفي القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته …
منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
… عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا … كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما … افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور … الى غير ذلك …
… من ضروريات دين محمد ص …
والايمان … انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن
بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة
تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر حتى صار جزء
بدنه … فلا يخلو اما ان يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون …
في ان واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما … فلا يكون الاخر
بعينه … الترجيح بلا مرجح … مقصودا … انه لا يجب اعادة
جميع الابدان باعيانها … تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء … على الاطلاق …
الجزء … الانسان الآكل فلا يجب اعادته …
الاعادة فواضل للمكلف …
… عدم … الافلاك وحصول الجنة فوقها …
… تولد البدن …
المنكرون للمعاد … امتناع … بانه لو ثبتت المعاد الجسماني
… ان يكون عود الروح الى البدن …

في عالم العناصر ولا في الافلاك لانها لا تتسع لما يقوله بعضهم وجنة عرضها كعرض السماء
والارض يكون فوق الافلاك اعني محدد الجهات وذلك لان الفلك المحيط لجميع
الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب
والعقاب فانه يلزم دوام الحيوة مع الاحراق بنار جهنم وهو ممتنع وعلى عدم
تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب كذلك
الى الشخص دائما يوجب الحركات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه
تارة بالمنع وتارة بالتسليم ولا امتناع في شئ مما ذكرتم فان الافلاك حادثة
فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان الخرق فيها ايضا جائزا
على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز ودوام ما ذكر من حديث المحدود ممنوع فلم لا يستعمله
ودوام الحيوة مع دوام الاحراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم عليه السلام
مع كونه لا احراق فيها والقوى الجسمانية قد لا تتناهى انفعالاتها وكذا افعالها
بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح
وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى رفعه بفعل الواجب والمندوب
مع فعل ضد القبيح مع ترك القبيح على شيء من تبيت ترك هذا والاخلال
بالقبيح يشترط فعل الواجب لوجوبه وجوبا يعني يشترط في استحقاق الفاعل
الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب
كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعل لندبه او لوجه
ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح
بفعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا
ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او فعل ضده لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح
والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمنا
المكلف فلو لا المشقة من غير عوض لكان ظلما وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون
الا النفع اذ لا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق

العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن حال الغير مع قصده
بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويتوب الى فعل ضدها
واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان
الفعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولقائل
ان يقول لو كانت الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم
والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب
وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق
المدح والذم في المكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع
الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم
باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم ذهب ابو القاسم البلخي
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى بها ولا يستحق المكلف
بها ثوابا بين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم مع حصول الغرض
عقلا بدون الثواب على نعمه لم يظلم وقبح عند شكره على تلك النعم من غير
ان يحصل له الثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فلو كان التكاليف لاستحقاق
الثواب ونقضا للعقل به مع الجهل دليل على بطلان هذا المذهب بعيد
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف ليست شكرا اولا وفيه
ضغط ويشترط في استحقاق الثواب كون العمل المكلف بالواجب والمندوب
او الاخلال به اي بالقبيح خالصا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة مع العلم
بكون الطاعة
على فعل فوق الطاعة حال صدورها عنه لو عمل مع الندم عليها فلا يثبت له
الشرط منه انما هو لاستحقاق الثواب مع الندم شرط في بقاء
استحقاق الثواب كذا الشرط في استحقاق الثواب انتفاء الندم اذا
فعل العمل المكلف به لوجه اي وقعه لوجه الوجوب والوجوب ولوجه الندب

او الندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما
مع فعل موجبهما ذهبت المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب
ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل فعلا امر
المكلف به ما يستحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة و
الاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل الجنة
وعقاب اهل النار واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن
المعصية فيكون لطفا واللطف على الله تعالى واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف
الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي
وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين
يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم
الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب
خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي متصلا بهذا البحث واليه
اشار بقوله ولحصول نقيضه لولاه لانه يلزم بانقطاع الثواب لانه من النفع
حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول
نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن
الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض
والتفضل اذا كانا خالصين واليه اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض
والتفضل على تقدير حصول اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه
ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى واليه
اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول
ان الثواب للخلق على ... اهل الجنة درجاتهم متفاوتة
فمن كان ادنى مرتبة يكون متغما اذا شاهد من هو اعظم درجة ...

يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك
مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وايضا فان اهل النار يتركون
القبائح فيحسن ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن الشوب من الثواب
واجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون
متمنيا لما هو في يد من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء
المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار يلجأون
الى ترك القبائح فلا يثابون فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز
توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله حاضرا ذهبت
جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص
واحتج عليه بانه لو لم يتوقف الثواب على شرط لكان العارف بالله
وحده من غير التصديق بالنبي ص مستحقا للثواب والتالي باطل بالاتفاق ...
الملازمة ... فيجب توقف الثواب على شرط ... تمام
... والمعتزلة وان التصديق بالنبي ص والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهبت جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير يعني
ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة
ونفاه المحققون واختاره المص واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت
اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم
يسئ وان تساويا يكون بمنزلة من لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء
ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده ووعيده والقائلون
بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى
على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه
ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كأن لم يكن وهذا هو القول بالموازنة
اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر
ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي ... الموجود ...
المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة من العقاب فاسقاط احد ...

ان العارف بالله وحده من غير
ان التصديق بالنبي صلى الله عليه

للحسنين من العقاب دون الاولى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا
معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شى منهما هو المطلوب ولو فرضنا انه استحق
خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط كل منهما
للاخر لم يسقط الباقى بالمعدوم لاستحالة مؤثرية المعدوم والمعدوم غالبا ومؤثرا
وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر
فلو عدما وجدا وهو لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان
حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان لكل واحد من العلتين
تاثيرا في اسقاط الاخر عن الاخر حتى يبقى من احدهما بعد [illegible]
رجحانه فليس الكل والمنكسر واحد الكلام بعد الا الراجح والحق انه ليس بينهما
تاثير ولا تاثر حقيقى بل احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله لا
عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بعد رجحانها
لحج الجواب عن الصورة الاولى انهم فان اسقاط احد الخمس وان لم يكن اولى
من الاخر ولكن المختار رجح ايمانه على ما جرى من الطاعة والمعاصى وغيرها
والطاعة والعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بالطاعة
ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكافرين دايم لا ينقطع
والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب بل حظه العجز [illegible]
[illegible] وما جعل عليكم في الدين من حرج ولانه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها والظالم [illegible]
تقصير قبيح عقلا وذهب المامون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور
المخالفين فانهم كفار عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا
في ذلك معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك
بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم تشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا
الى حقيته ولم يفصل بين [illegible] قبل [illegible] الوقت الذي ذكره الجاحظ والعنبرى
[illegible] وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لكل اهل الدين لا لاهل
[illegible] وكذا اطفال المشركين عند الاكثر لهم حكم آبائهم في العقاب والنار
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال هم في النار حين سألته خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة

وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لما روى كذلك ولان تعذيب من لا جرم
له ظلم اما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية
من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب
الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك
ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب
وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع عذابه لزم [illegible] اذا اطاع الله
مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات
الدالة على دوام العقاب مختص بالكفار والسمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب
صاحب الكبيرة مثل ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده والله يعذب [illegible]
فيها فيها تساويل اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم
ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد به دوام العقاب
دوام عقاب الكافر والاثم والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاط ولا [illegible]
عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله
يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز
العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير
جائز سمعا وذهب المامون الى انه واقع عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا
بان العقاب حق الله فجاز اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر
على تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع
وبان العفو احسان ذلك الاحسان على الله واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل
السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا لما عرفت لكن النصوص [illegible] فان قيل [illegible]
يمكن حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة [illegible]
بهذا النوع عند ذلك على الظاهر بغير دليل وحملها على الاعم وقيل من [illegible]

المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك
به الآية فإن المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح تخصيصها بما دونه وكذا
نعم لكن واحد من العصاة فلا ملايم للتعليق على المشية للبعض على أن في تخصيصها بالصغائر
أعني تهويل شأن الشرك بتهوين الكبائر في الصحيح يحب الغفر ويغفر جميعا سواء ولكن
عن الشفاعة قيل لزيادة المنافع ويبطل ما في قوله تعالى للمسلمين على سوى
تقرير قوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة إلى أنها
عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وأبطله بأن الشفاعة
لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم لأنا نطلب زيادة المنافع
له وهو مستحق لها واللازم باطل لأن الشفيع على مرتبة من المشفوع له ونفي المعتزلة
الشفاعة إلى ما يستحق العقاب وقال الجواب دليل المعتزلة تقريره أن الله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة
تقرير الجواب أن الله نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا أي
الشفعاء سواء كان أو لا وأشار إلى الجواب أيضا بقوله لا نسلم عموم قوله تعالى وما للظالمين
من أنصار وقوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين
تقرير الجواب أن هذه الآيات مادلة تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة وعلى تقدير
العموم في الأزمان والأحوال وإن سوق الكلام يعم السبب والعموم وأيضا الكلام
على الإطلاق ولا يدل على نفي الشفاعة لأنها طلب على حصول النفع
وإسقاط المضار وقوله تعالى ولا يشفعون إلا لمن ارتضى
أي لمن ارتضى الله أن يشفع له ... إلى الشفاعة
بأن الشفاعة في إسقاط المضار عنهم والخوض في صدق الشفاعة فيهما
أي في زيادة المنافع لهم وفي إسقاط المضار عنهم أي يشفع للطائفين
أو لطلب زيادة منافع وإسقاط مضار قوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا
أعني ... فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك والجواب عنهما بأن زيادة
الشفيع على المشفوع له في موجب الشفاعة بالمعنى الذي ...
بعوضة ... شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي والتوبة وهي الندم على المعصية الحال

والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق أن ذكر العزم إنما هو للتقرير والبيان لا للتقييد
والاحتراز إذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار
واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه ووقوع الضرر واجب
فما يدفع الضرر يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بالواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين وأما عند الأشاعرة فوجوبها بالسمع
نحو توبوا إلى الله جميعا وتوبوا إلى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه
وإلا انتفت التوبة فإن من يندم على المعصية لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو ماله
أو لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار إن كان الغاية فكذلك يعني إن كان الندم على
المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة وأما إذا ندم عليها لأجل قبحها بالبدل ثم أدرك أن المعتزلة
هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الإخلال بالواجب فإن الندم عليه إنما يكون
توبة إذا كان لأنه إخلال بالواجب وأما إذا كان الندم عليه لخوف النار أو للنقصان
بماله أو عرضه أو لخوف النار ولم يكن توبة فلا يصح من البعض إذا ثبت أن الندم على فعل
القبيح أو الإخلال بالواجب إنما يكون توبة إذا كان الندم لأنه قبيح أو إخلال يلزم
أن لا يصح التوبة من قبيح يطلب الندم على القبيح لقبحه لامر إلا لو وجد في بعض دون بعض
فذهب إليه الأكثر وذهب أبو علي إلى أنه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه
بأن الندم على قبيح دون قبيح يصح كما أن الإتيان بواجب دون واجب
يصح وذلك كما يجب عليه فعل الواجب لوجوبه يلزم من ترك القبيح لقبحه
صحة الإتيان بواجب دون واجب ورده المصنف بعدم تمام القياس على الواجب
للفرق بين المقيس والمقيس عليه فإن ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل إلا بترك
جميع القبائح بخلاف الإتيان بالواجب لكونه واجبا فإنه يحصل بإتيان واجب
دون واجب أقول فيه نظر لأن الكلام في الواجبات التي صدرت ... أي
لا مر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة فإذا وجب أمر
بالإتيان بواحد منها لا على التعيين كما في ... أي رقبة كانت ... فإن الإتيان
لا يحصل بإتيان واحد منها بل بإتيان الجميع كما في ترك القبيح ... ولو اعتقد
فيه الحسن تصح التوبة أي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن يصح توبته عن قبيح

اعتقد قبحه دون ان اعتقد حسنه لحصول الشرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا
وكذا المستحقر اي اذا استحقر [illegible] النفس واستسقط الا في الحرمة حتى
اعتقد بالقبيح لحقارة وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم والحقير
يصح توبته لانه تاب عن القبيح كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون
كسر القلم صح توبته وترجح الداعي الى الندم عن البعض بعث عليه اي على الندم عن ذلك البعض
خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي
ولا يمكن الندم على القبيح لقبحه لترجح لا لقبحه او لا يرجح الداعي بعد الترجيح على الاشتراك في كونه داعيا
اي الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع لدواعي
فاذا كان داعيه لبعض الافعال راجحة على داعيه لبعض آخر اختص الفعل الذي
داعيه راجحة بالحصول وقت وان اشترك في الدواعي قول لا يخفى على المتامل
ان مفصله ذكره من التحقيق علام التوفيق من ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو
هاشم كلامه مختلف اوله والو اشترك الترجيح اشترك في نوع الندم فلا يصح الندم عن بعض
دون بعض وبه يتأول كلام امير المؤمنين علي واولاده صلوات الله عليهم وهو
ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بقبح الكفر على التائب من القبيح
على صغره والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل القبيح كفى فيه الندم والعزم على
ارتكاب الحرام خفف وقد يعفو الا ان لزم تسليم النفس للحد في الشرب وفي
الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما فمنه ما يبقى و
يحتاج الى الاداء كالزكاة فانه اذا ارخى في ادائها فالذنب باق الى ان
يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فان قضى سقط كالصلاة والصوم ومنه ما لا يبقى
ولا يقضى بل يسقط عنه بالندم والعزم كما اذا ترك صلاة العيد وصلاة الجنازة
وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحبه او وارثه
الايصال انما يكون برد المال وتسليم البدل او العوض الى صاحبه او الى الحاكم [illegible]
او العزم عليه مع التعذر اي لعذر الايصال بان لا يكون صاحب الحق ولا وارثه
واستتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس في الكلام ذكر [illegible]
تسليم النفس في اداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه والعزم عليه [illegible]

جزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته
في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة اخرى
ولا يقدح في التوبة عن القتل وجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب عن المغتاب
الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب وجب الاعتذار الى المغتاب ان
بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا فالزم سبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار
عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه الى وجه الفحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار
لانه لم يوصل اليه ضرر الاغتياب فلكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف
نهيه حيث قال تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه
وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب
الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح تفصيلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا
فعليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاول يحصل بالندم على كل ما
صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة
اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم
يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار قال المص
فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما اعرض
عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة
فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما
اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلوله فاذا وجب الندم على الرمي
والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاول يحصل بالندم على الرمي [illegible] وجوب
سقوط العقاب بها ففيه ايضا اشكال ذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله
ان يسقط العقاب بعد التوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واصحابنا الى
العامر قد يسقط [illegible] التفضل فسقط عقابه كرما لا الا عتاد الى [illegible]
اليه نقاط ذنبه بالضرورة واعترض [illegible]
جاء معتذرا [illegible] حكم العقل قبول اعتذاره [illegible]

وان تاب جازاه والعقاب بل يسقط بها الا كثرة ثوابها اختلفوا في ثبوت سقوط العقوبة فعند المعتزلة يسقط بثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واحتج المصنف واحتج عليهم بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنه قد يقع والى هذا اشار بقوله لا انه يقع محبطة ولما يبق فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها لكن الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها ولا لازم لها للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم ارتكب لم يسقط عنه عقاب الذنب والى هذا اشار بقوله ولولاه لا يبقى الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختصت التوبة من بين الطاعات بسقوط عقابها دون غيرها لان نسبة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولا ذلك لما اختصاص ورجح الاول بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار اليه بقوله والقبول في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه ولورود السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق ما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثرون بعدهم وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة والمستند في ذلك قوله تعالى في حق آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة وهو في القبر وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر وهو حال الاحياء في القبر وقوله عليه السلام تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وحديث القبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستتر من البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث التي احتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف اهل

فيها للجنة اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موت ثان بعد المسألة وقبل دخول الجنة وقوله الا الموتة الاولى فهو لتاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انا نكشف القبر ونرى الظواهر التي تمسكتم بها ولم نكشف حال المقبور خلافها فلا يعلم حال المقبور وقد نرى الميت في القبر على حاله ونظر فيها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها وليس كما ظنوا المنكرون انا نرى شخصا يصلب ويترك مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيها احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة وابلغ منه من اكله السباع والطيور واجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم احياءه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تكلم الاصحاب في التفصي عن هذا اعمال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا يبعد الاحياء والمسألة مع انا لا نشاهده كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاوليان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في اعادة الحياة الى الاجزاء المتفرقة وتعذيبها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة ممكنة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الحشر والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة ودل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب الحكم بثبوتها الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه الآية وفي ...... كثير من المفسرين انه ..... الكفتان واللسان .... عملا ... الحكم .... ذلك وانكره بعض المعتزلة ذاهبا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن ان يوزن فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل

شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان هو البصر والاصوات هو السمع والطعوم هو الذوق وكذا
سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه يوزن صحف
الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير
واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح
انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد
وليس ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان
منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطو
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا
بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه
بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه
كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور
كالمشي على الماء والطيران في الهواء وغايته مخالفة العادة ثم الله يسهل
الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم
من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم
من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما الكتب فقد قال الله تعالى وامام اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال كل انسان الزمناه طائره
في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن ... وعليه جمهور المسلمين على ان الجنة
والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما
حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما

الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة كما نطق به
الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان
من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الظاهرة في اعدادهما مثل قوله
تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى
في حق الجنة اعدت للمتقين وفي اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها
على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى
اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون ضرورة وتمسك
المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه
ظاهر والثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل
بالاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها و
اجيب بتخصيصهما من عموم الهلاك جمعا بين الادلة وحمل الهلاك على غير الفناء
على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني
فالمسمى بالهالك بالمعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما
ولا اشتمال للوجود بهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول
فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث
انه قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك
الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان
المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما
نفسه حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بمحلين موجود
معا او احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض
السماء والارض فيحمل هذه على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي
مثله وان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة
يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا ما حدثناك به وقال عليه السلام

فالتسمي بالهالك
نسخه

ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق بالرسول فيما علم مجيئه
به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع نقل خاص وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال
قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والقاضي عبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا و
ذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل
وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة
هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب
واللسان والاكثر على الاول يعني التصديق بالقلب وحده وليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم اثبت للكافر الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم
اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متنافيان ولا الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم
الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق باللسان ونفى الايمان فعلم ان الايمان
ليس هو التصديق باللسان فقط وللاشارة الآيات الدالة على محلية القلب للايمان كقوله اولئك كتب
في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على
الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان فيها ويؤيده
دعاء النبي صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق او
المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على اثبات ذلك
من النقل بالتوقيف كما في نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره
بل كان هو بذلك اولى لكن اشتهر انه لم يرد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا
عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا عليه
في غير موضع من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا و
نحوها والشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضده العمل الصالح كقوله وان طائفتان من المؤمنين

اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ونحوه ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
والكفر عدم الايمان عما من شانه وهو اعني عدم تصديق النبي صلعم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
الظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن
التصديق والتكذيب واليه اشار بقوله اما مع الضد او به ونبه ان عدم الايمان اعم من ان
يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كل التصديق
واعتذار الامام الرازي بان من جهد ما جاء به النبي صلعم او تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد
كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في
القاذورات او شد الزنار باختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلعم في جميع ما جاء به ومع ذلك لا
يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا
لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض
محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه ووجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه
كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار ونحوهما لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى متفق عليه
ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتاب الردة والفسق خروج عن
طاعة الله مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حقيقة الايمان فيه خلافا للمعتزلة
في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل
على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل
المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب ثم اختلفوا
في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى
وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع
فان القائلين قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستثناء الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة
والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر
في الوجوب والسنة كقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على
خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل
الوجوب والا لما توعد وان لم يجب شرعا بل يجب عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكم الله تعالى

واللازم باطل بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على كل من
حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف
وترك المنكر وهو خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه اخل بالواجب
العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون
فاعلهما عالما بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية
التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التأثير اي الشرط الآخر ان
يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وانتفائهما الى المفسدة فانه اذا لم يظن انتفاعهما اي الى المفسدة
يحتمل علته والشرط الآخر يجوز انتفاء المفسدة اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه
ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه فينبغي ان لا يتجسس عن احوال
الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس
سعي في اظهارها واما السنة فقوله عم من يتبع عورة اخيه يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته
فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من اتى من هذه القاذورات شيئا
فليستتر بستره الله والغيه فقد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل
يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا
علم كل طائفة انه لم يقم به الآخرين اثم الكل بتركه
هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام و
الحمد لله على التوفيق للاتمام والصلوة
على محمد وآله عليهم السلام
تمت



